School of Theology at Claremont
1001 1323017

STUDIEN DER BIBLIOTHEK WARBURG
HERAUSGEGEBEN VON FRITZ SAXL

VII. REITZENSTEIN UND SCHAEDER / STUDIEN ZUM ANTIKEN SYNKRETISMUS / AUS IRAN UND GRIECHENLAND

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1926

Richard 1861-1931.

R. REITZENSTEIN UND H. H. SCHAEDER

STUDIEN ZUM ANTIKEN SYNKRETISMUS AUS IRAN UND GRIECHENLAND

BL
96
R3

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1926

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

TEIL I

GRIECHISCHE LEHREN

VON R. REITZENSTEIN

INHALTSVERZEICHNIS ZUM I. TEIL

Seite

Einleitung 1
I. Vom Dāmdāδ-Nask zu Plato 3
II. Vom Töpferorakel zu Hesiod 38
III. Ein orphisches Fragment 69
IV. Von der Naassenerpredigt zum Avesta und zu Plato 104
Anhang I. Der Text des Poimandres 154
„ II. Die Naassenerpredigt 161
„ III. Urchristentum und Religionsgeschichte. Eine Laienantwort an K. Holl 174
Nachträge 190
Register 195
Tafel I—IV

DEM ANDENKEN
HERMANN USENERS
UND FRANZ BOLLS

EINLEITUNG

Nicht eine erschöpfende Darstellung der Beziehungen zwischen Griechenland und Iran, sondern nur die Klarstellung einiger hierauf bezüglicher Einzelfragen soll dies Buch bieten, das aus einem Vortrag in dem Ferienkurs zu Pforta im April des Jahres 1924 hervorgewachsen ist. Zusammengehalten werden sie dadurch, daß sie sich alle auf die iranische Vorstellung von einem Gotte Mensch beziehen, daß ich in fast allen größere oder kleinere eigene Irrtümer zu berichtigen habe und daß ich an ihnen zugleich die Methode einer von der Philologie, freilich der ganzen, nicht der klassischen Philologie allein, ausgehenden Vergleichung historischer Religionen darlegen möchte. Die zur Zeit ja wieder einmal bestrittene Unentbehrlichkeit der Philologie für die Religionsgeschichte möchte ich dem Leser zur Empfindung bringen, noch mehr freilich die noch stärker bestrittene Bedeutung der Religionsgeschichte gerade für die klassische Philologie, deren Vertreter, wie ich meine, allen Anlaß haben, ein Verfolgen orientalischer Einflüsse auf Griechenland nicht nur den Nachbardisziplinen oder dem an sich sehr dankenswerten Eifer der Dilettanten zu überlassen. Aufzuhalten sind die dahin gehenden Bestrebungen nicht mehr, es handelt sich nur noch darum, ob die Untersuchung mit den Fachmännern oder ohne sie geführt wird. Einen Angriff auf „die Originalität des griechischen Geisteslebens" bedeutet das für mich so wenig wie meine früheren Untersuchungen einen Angriff auf „die Originalität der christlichen Religion" für den bedeuten konnten, der sich klar macht, daß der Begriff Originalität äußerlich gefaßt auf kein Kulturvolk und keine Kulturreligion passen kann. Die Entwicklung unsrer alten Geschichte und Kunstgeschichte zwingt auch den klassischen Philologen strengerer Observanz, sein Gesichtsfeld zu erweitern, sich der Neubildung der Altertumswissenschaft anzupassen und Wert mehr auf die Individualität als auf die Originalität zu legen. Dazu bedarf er der Mithilfe des Orientalisten. So ist dies Buch aus der gemeinsamen Arbeit des klassischen Philologen und des Orientalisten derart entstanden, daß der letztere das Material teils geliefert, teils geprüft und berichtigt und überall beratend einge-

griffen hat, in einem zweiten Teil aber es auf seinem eigensten Gebiet weiter verfolgen wird. Für gütige Hilfe bin ich außerdem Herrn Dr. Gerstinger in Wien, Aichele und Saxl in Hamburg, Prof. Junker, Kees, Radermacher, Ritter, Schubart und Sethe zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

Gewidmet sei es dem Andenken des Freundes, der sein erstes philologisches Werk über ein anderes Gebiet der Geistesgeschichte mit dem stolzen Wort schließen durfte, daß Orient und Okzident nun nicht mehr zu trennen seien, und dem Andenken des Altmeisters philologisch-religionsgeschichtlicher Arbeit, den wir alle, auch wenn wir auf anderen Gebieten arbeiten, als den großen Weiser des Ziels und Erschließer der Wege dankbar verehren.

I. VOM DĀMDĀD-NASK ZU PLATO

Den Ausgangspunkt von der Blütezeit des griechischen Geisteslebens bieten mir zwei gleichzeitige und sich ergänzende Beobachtungen eines klassischen Philologen und eines Orientalisten.

Werner Jaeger hat bekanntlich in seinem wundervollen Buch über Aristoteles (S. 133 ff.) zuerst nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Eudoxos von Knidos die Lehre Zarathustras als die herrlichste und nützlichste Philosophie bezeichnet hat und daß er zugleich Zarathustras Zeit nach der Platos berechnet hat: 6000 Jahre trennen die beiden; das Intervall ist offenbar der persischen Berechnung einer in vier Perioden zerfallenden Weltzeit von 12000 Jahren entnommen. Nur in Kleinigkeiten glaube ich von Jaegers trefflichen Ausführungen abweichen zu sollen, kann sie aber, so unangenehm Kleinarbeit am Eingang eines Buches ist, dem Leser nicht ersparen. Es handelt sich um die Frage, für wen Eudoxos geschrieben hat und was er geschrieben hat. Grundlegend ist die Stelle des Plinius N. h. XXX 3: *Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit; sed unus hic fuerit an postea et alius non satis constat. Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastren hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit. sic et Aristoteles. Hermippus qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem, a quo institutum diceret, tradidit Asonacem*[1]), *ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse.* Das weist bei einfacher Interpretation darauf, daß schon Eudoxos das Intervall zwischen Plato und Zoroaster angegeben hat, freilich nicht in dieser Form; er ist ja selbst vor Plato gestorben. Wie er es tat, zeigt das Scholion zu Plato Alcib. 122a, das Eudoxos und Hermodor benutzt, das also sicher ebenso wie der Abschnitt des Plinius auf Hermipp zurückgeht[2]):

1) Über die Form dieses Namens vgl. Fr. C. Andreas in meinem Aufsatz 'Die Göttin Psyche', Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1917 Abh. 10 S. 44.

2) Daß es ganz auf Hermipp beruht, folgt aus der trefflichen Analyse des Diogenes Laertios prooem. 8 bei Jaeger S. 137.

Ζωροάστρης ἀρχαιότερος ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν εἶναι λέγεται Πλάτωνος. In das Plinius-Referat ist die engere Bestimmung *ante Platonis mortem* erst aus Aristoteles eingesetzt. Dieser will, da es ihm nicht auf eine bestimmte Zahl von Jahren ankommt, zunächst damit nur die Zeit, in der er selbst sein Werk περὶ φιλοσοφίας schreibt, angeben. Gewiß ist er von Eudoxos abhängig und will auch seinerseits Plato mit Zoroaster verbinden, aber der ihn dabei leitende Gedanke von einer Wiederkehr aller Erkenntnisse ist nicht an bestimmte Weltperioden und Zahlen von Jahren gebunden. Anders Eudoxos selbst, für den wir diese Lehre von der Wiederkehr der Erkenntnisse nicht annehmen können, wohl aber Rücksicht auf persische Lehren. Ich nahm früher an, er habe Zarathustra um das Jahr 6000 der persischen Weltzeit leben lassen, um damit Plato als den verheißenen Heiland, den Saošyant, hinzustellen, der nach persischem Glauben ein letztes Stück des Avesta, also der Offenbarung, vom Himmel bringt. Da er damit von dem Dāmdāδ-Nask, der ihm, wie wir sehen werden, bekannt war, abgewichen wäre[1]), so müßte er einen Anhalt dafür gehabt haben. Indem ich ihn suchte, bot sich mir eine zweite, vielleicht einfachere Erklärung. Der Lyder Xanthos hatte das Leben Zarathustras 6000 Jahre vor dem Xerxeszug angesetzt. An diesem Zuge hatte nach Plinius XXX 8 Ostanes teilgenommen. Nun hängt aber der Anfang von XXX 8 eng mit dem Schluß von § 3—4, also dem Hermipp-Exzerpt, zusammen. Man lese nur nacheinander: *Mirum hoc in primis, durasse memoriam artemque tam longo aevo, commentariis intercidentibus, praeterea nec claris nec continuis successionibus custoditam. Primus, quod exstet, ut equidem invenio, commentatus est de ea Ostanes Xerxen regem Persarum bello, quod is Graeciae intulit, comitatus.*[2]) Xanthos wird sich also auf eine Angabe des Ostanes berufen haben, wohl dieselbe, nach der dann in einer Schrift des „zweiten Ostanes", das heißt des Zauberers, die Angabe erfunden wurde, er habe als Begleiter Alexanders die Erde durchwandert.[3]) Kultliche Ordnungen, wie wir sie dann für den ersten Ostanes annehmen müßten, sind in der Zeit des Xerxes durchaus verständlich[4]), und begreiflich wäre, wenn Xanthos eine Angabe über die 6000jährige Dauer der Religion, die

1) Dieser setzt Zarathustra an die Grenze zwischen dem neunten und zehnten Jahrtausend der Welt.

2) Ob das folgende Stück noch dazugehört, hängt davon ab, ob schon Hermipp die μαγεία, die für Plato noch θεραπεία θεῶν ist, als Zauberei deutete.

3) Plinius XXX 11. In der arabischen Zauberliteratur wird dann zuerst Aristoteles der zauberkundige Begleiter Alexanders. Später gibt er ihm wenigstens das Zauberbuch mit, das auf Hermes Trismegistos zurückgeht.

4) Daß man auch an zusammenhängende Darstellungen der Lehre denken könnte, werden wir später sehen. Auch für sie wäre, zumal nach orientalischem Gebrauch, die Bezeichnung verständlich.

Ostanes von dem Urmenschen rechnen mußte[1]), auf den ihm als Gründer bekannten Zarathustra bezog. Diese Ansetzung müßte dann Eudoxos übernommen, für Ostanes aber Plato eingesetzt haben. Doch sei es nun, daß er mit ihr Plato als den von den Persern erwarteten Heiland oder nur als den wahren und besten Erklärer und Vervollkommner der zarathustrischen Lehre bezeichnen wollte, auf jeden Fall scheint mir die für den Griechen bedeutungslose Zahlenangabe für orientalische Leser berechnet; sie empfiehlt ihnen Platos Lehre, wie umgekehrt die Bemerkung über die Lehre Zarathustras diese den Griechen empfiehlt.[2]) Eudoxos wird während seiner Lehrtätigkeit in Kleinasien nicht nur Griechen zu Schülern gehabt haben, der Chaldäer, der den gealterten Plato aufsuchte[3]), hat sicher schon auf asiatischem Boden von ihm gehört, wie jener vornehme Perser, der Platos Bild in die Akademie stiftet und es den Musen weiht.[4]) Den orientalisierenden Interessen der Akademie in Athen haben hellenisierende Interessen in orientalischen Kreisen entsprochen; ein geistiger Austausch bahnt sich an.

---

1) Dēnkard IX 53, 18: Gayōmards Wesen ist die zarathustrische Religion; sie ist also schon mit ihm entstanden. Ganz ähnlich berechnen die Chaldäer den Anfang ihrer Religion. Die Zahl des Xanthos hat schon Gutschmid (Kl. Schriften IV 315) aus der persischen Annahme von 12000 Jahren Weltdauer erklärt. Dem Weltuntergang nahe zu sein konnte Ostanes nach dem Scheitern des Zuges und dem Aufstand in Asien glauben.

2) Die übrigen Datierungen Zarathustras bei den Griechen erklären sich nun leicht. Wenn Hermodor und Hermipp aus dem Ansatz des Aristoteles die Bestimmung „5000 Jahre vor dem troischen Kriege" machen, so müssen sie Trojas Fall ähnlich wie Timaios (1334 vor unsrer Zeitrechnung) gesetzt haben; das ergab annähernd dieselbe Summe und diente dem griechischen Leser besser. Ganz unabhängig ist die Tradition des Aristoxenos (Zaratas war Lehrer des Pythagoras), aber ob ihr irgendein positiver Anhalt für die Datierung Zarathustras zugrunde lag, kann niemand sagen. Herodot endlich dankt seine Angaben über die persische Religion und ihre Entwicklung zwar sicher einem gebildeten Perser (?), der der zarathustrischen Lehre nicht angehörte, gibt aber damit keinerlei Anhalt für eine Datierung ihres Stifters. Die Erkenntnis, daß das Plato-Scholion auf Hermipp zurückgeht, verleiht weiter den Angaben über dessen Heimat, die Hermipp ebenfalls gesammelt hatte (vgl. Arnobius I 52) einen gewissen Wert. Die Vermutung, Zarathustra sei von Abstammung Hellene gewesen, paßt trefflich gerade in diese frühe Zeit. Die Angabe über die Schriften ergänzt die des Plinius und bezeugt eine Sammlung schon vor der Diadochenzeit. Auch eine Übersetzung ins Griechische ist durchaus nicht unglaublich; sie entsprach dem literarischen und dem politischen Interesse der Zeit; man denke z. B. an die für uns ja auch verschollenen Φρύγια γράμματα. Eine gewisse Bestätigung für Hermipp bietet bekanntlich die Angabe des Dēnkard *during the ruin that happened in the country of Iran, and in the monarchy, owing to the evil-destined villain Alexander, that which was in the fortress of documents came to be burnt, and that in the treasury of Shapīgān into the hand of the Arumans, and was translated by him even into the Greek language, as information which was connected with the ancients* (West, Pahl. Texts IV p. XXXI, vgl. über diese ganze Tradition Grundriß d. iran. Philol. II 33). Freilich kann Hermipp, wenn ihm wirklich Plinius XXX 11 gehört, nur Angaben über diese Schriftsammlung, nicht aber sie selbst besessen haben. 3) Index Acad. ed. Mekler III 13. 4) Diogenes Laertios III 25.

Der von ihm gewissermaßen entdeckten Tatsache eines weit stärkeren Zusammenhanges zwischen Orient und Griechenland, als wir bisher für diese Zeit irgend annahmen, und der hohen Schätzung der zarathustrischen Religion durch einen Mann, der auf Platos naturphilosophisches Denken stärksten Einfluß geübt hat[1]), hat Jaeger für Plato selbst nur die Behauptung entnommen, der Gedanke einer bösen Weltseele (Leg. X p. 896e) stamme aus Iran. Die Behauptung fand, so weit ich sehen kann, keinen Widerspruch, wurde aber auch nicht weiter verfolgt; was diese Annahme für Plato bedeutete, blieb, da es nicht in den Rahmen dieses Buches fiel, unerörtert. Den Schülerkreis, also die Akademie jener Zeit, bezeichnete Jaeger als den Brennpunkt der orientalisierenden Bestrebungen der Zeit vor Alexander, sicher mit Recht.[2]) Ist doch in ihr zuerst der Gedanke und der Titel der Religionsgeschichte (ἡ περὶ τὸ θεῖον ἱστορία) entstanden, und zwar in dem Sinne, den sie noch jetzt für jeden Forscher haben sollte, als eine Geschichte nicht der Religionen, sondern der Religion.

Von dem Mathematiker und Arzt Eudoxos ist uns wohl eine ägyptische, nicht aber eine persische Reise bekannt. Mancherlei Wissen mochten ihm Schüler vermittelt haben. Daß er die zarathustrische Lehre auch aus literarischer Überlieferung kennen konnte, erklärte, ohne Jaegers Arbeiten noch zu kennen, der Orientalist Albrecht Goetze in Heidelberg, ein Schüler auch Franz Bolls, in einem unlängst erschienenen, aber schon vor einiger Zeit abgeschlossenen Aufsatz „Persische Weisheit in griechischem Gewande".[3]) In einer erst nach der arabischen Eroberung redigierten parsischen Lehrschrift, dem Bundahišn, liegen uns nach festen, allgemein anerkannten Zeugnissen lange Auszüge aus einer verlorenen Schrift des Avesta, dem Dāmdāδ-Nask, vor. Über deren Alter wußten wir bisher nur, daß sie vor Abschluß des sasanidischen Corpus des Avesta, also jedenfalls vor dem vierten Jahrhundert n. Chr. entstanden ist. Jetzt hat Goetze den zwingenden

---

1) Aus Kerényis von Boll angeregtem Aufsatz 'Astrologia Platonica, zum Weltbilde des Phaidros' (Archiv f. Religionswissensch. XXII, 1924, S. 245, vgl. 256 A. 2) ersehe ich, daß Boll selbst den Plan hatte, jenen Einfluß näher zu verfolgen. Es ist mir ein lieber Gedanke, daß ich, ohne es zu ahnen, den Plan des von mir tief verehrten und betrauerten Freundes aufgenommen habe, freilich auf Grund viel geringerer Kenntnisse. Ich kann nicht einmal auf Kerényis Aufsatz wirklich eingehen.

2) Man denke an den Schluß der Epinomis, wo deutlich auf eine „chaldäische" Quelle hingewiesen wird. Daß wir sie ebensogut persisch nennen könnten, wird sich später zeigen.

3) Zeitschrift f. Indologie und Iranistik II, 1923, S. 60 und 167ff. Vielfach habe ich versucht, bessere Kenner der altgriechischen Philosophie auf diesen Aufsatz hinzuweisen. Da es mißlang, muß ich mit ungenügenden Kräften selbst auf ihn einzugehen versuchen.

Beweis erbracht, daß der eine Abschnitt, ein Vergleich des Makrokosmos und Mikrokosmos, in der Einleitung der pseudhippokrateischen Schrift De hebdomadibus benutzt ist. Freilich zeigt eingehendere Untersuchung, daß uns der Bundahišn den alten Nask schon interpoliert und durch Kommentare erweitert bietet, zugleich aber, daß der Nask selbst schon eine Umgestaltung älterer Spekulation darstellt. Wir erkennen das am besten in der Aufzählung der Glieder des Kosmos und des Menschen. Die altiranische Fünferreihe, die uns noch in zahlreichen manichäischen Fragmenten vorliegt, Mark (Gehirn), Knochen, Fleisch, Haut, Haare, war in dem Nask bereits zur Siebenerreihe bzw. Achterreihe: das Selbst, Mark (Gehirn), Knochen, Fleisch, Fett, Adern, Haut, Haare umgestaltet. So zeigt sie noch der von West[1]) nur im Inhalt angegebene ungedruckte Teil der Auszüge des Zāδsparm. In dem Text der vollständigeren Fassung des Bundahišn (Gr. Bund. XXVIII 2) werden jetzt sogar acht (bzw. neun) Teile eingesetzt: Haut[2]), Fleisch, Knochen, Adern, Blut, Bauch, Haar, (Stellen, wo das Haar dichter ist), Mark. Es ist klar, daß hier mehrere Reihen durcheinander geworfen sind. Goetze deutet das nur an und erschwert uns die Nachprüfung auch sonst dadurch, daß er zu früh die ursprünglichen Pentaden einsetzt, während gerade seine Entdeckung verlangt, daß der Verfasser der Schrift De hebdomadibus eine feste Gliederung in Heptaden vorgefunden hat. Sie liegen an vielen Stellen noch deutlich vor, und wir werden das System in dem Schlußkapitel dieses Teiles auch wirklich in einer andern Schrift aufzeigen können.[3]) Für die unbefangene Prüfung ist freilich jetzt schon klar, daß Goetze die griechische Schrift mit Recht aus der persischen erklärt hat.[4]) Nun werden wir das griechisch sehr übel erhaltene Schriftchen De hebdomadibus, an sich ein recht unbedeutendes Machwerk, schwerlich mit Roscher als eine Inkunabel griechischer Wissenschaft betrachten, wohl aber die Möglichkeit, daß Plato es schon kannte, zugeben müssen und kaum mit ihm über das fünfte Jahrhundert herabgehen können. Die Bedeutung des Fundes für den Iranisten ist wohl klar: eine seiner wichtigsten Quellen wird um sieben bis acht Jahrhunderte heraufdatiert. Was er für den Philologen be-

---

1) West, Grundriß d. iran. Philologie II 105 § 49: *comparing the brain and its six envelopes of bone, flesh, fat, veins, skin, and hair to the seven planets from the moon to Saturn, one outside the other.*

2) So Götze S. 71 und später; im Haupttext (S. 61) setzt er, wie mich Prof. Schaeder belehrt, infolge einer Verwechslung des richtigen *pōst* (Haut) mit *pušt*, „Rücken" ein.

3) Daß Pentaden, die anderweitig nicht bezeugt sind, der innern Überzeugungskraft entbehren, hat Goetze ab und zu wohl übersehen.

4) Auf die einzigen mir bekannt gewordenen Einwendungen werde ich im Schluß des Teiles zurückkommen.

deutet, hat Goetze selbst verfolgt. Das griechische Schriftchen hat Ilberg der knidischen Ärzteschule zugewiesen; Anklänge an pythagoreische Lehren sind mehrfach beobachtet. Nun gehört schon der durch Herodot bekannte Leibarzt des großen Dareios, Demokedes, der knidischen Ärzteschule, zugleich aber dem Kreis der unteritalischen Pythagoreer an. An den persischen Hof ist wie Demokedes noch das jüngere Schulmitglied, Ktesias, nur durch Zufall gekommen; aber Beziehungen zu Persien sind für kein Zentrum griechischer Heilkunst so durch die Verhältnisse selbst gegeben wie für Knidos. Persische Sprache und „Philosophie" müssen hier seit dem Ende des fünften Jahrhunderts bekannt gewesen sein; ihre Einwirkung, die wir jetzt mit Händen greifen, kann nicht befremden. Die Iranisten werden lernen müssen, die Angaben griechischer Autoren älterer Zeit mit anderen Augen als bisher zu betrachten, wir Philologen, sorgsamer als bisher auf Spuren iranischer Anschauungen im Griechentum zu achten.

Mich weist dabei der Gang meiner Studien und die Methode, die ich für religionsgeschichtliche Forschung empfehlen möchte, auf die Spätzeit. An jüngeren Schriften und sicheren Fällen religiöser Übertragungen will ich deren Art klarzustellen versuchen und so schrittweise langsam zu der älteren Zeit zurückkehren. Die von Jaeger nicht aufgeworfene Frage, wie Eudoxos und Aristoteles dazu kommen konnten, Plato als Fortsetzer Zarathustras zu betrachten, will ich beantworten, indem ich eine früher von mir nur zum Teil richtig behandelte Schrift des hermetischen Corpus, den sogenannten Poimandres, auf den Dāmdāδ-Nask zurückführe, und damit Goetzes Ausführungen ergänzen, indem ich den Hauptinhalt dieses Nask greifbarer mache. Die griechischen und iranischen Texte, die ich dabei im folgenden voraussetze, findet der Leser im Anhang am Schluß sowie später in dem iranistischen zweiten Teil. Zunächst bedarf es freilich auch hier einer kurzen Einleitung.

Als ich die Schrift im Jahre 1904 zum ersten Male herausgab, glaubte ich wegen des Ursprungs des Corpus, das sie eröffnet, und deshalb, weil Einzelheiten von Plutarch als ägyptische Lehre bezeichnet werden und bei Philo von Alexandria wiederkehren, wenigstens einen Teil als ägyptisch bezeichnen zu müssen. Daß beides wenig besagt, weil die spätägyptische Theologie außerordentlich stark von Iran beeinflußt ist, erkannte ich bald und sprach an verschiedenen Stellen aus, daß meine Ausführungen umgestaltet werden müßten, verschob aber die Ausführung, bis es mir gelänge, eine einheitliche Grundquelle nachzuweisen. Wie wir uns deren Benutzung von vornherein zu denken haben, ist neuerdings durch einen Papyrusfund, dessen Bedeutung ich oft betont habe, klar geworden. In dem Oxyrhynchus-Papyrus 1381

erzählt uns ein Imuthes-Gläubiger, daß er lange gezögert habe, ein ägyptisches Buch über die Wunder seines Gottes ins Griechische zu übertragen; der Gott selbst muß dabei helfen. Denn nicht um ein einfaches Übersetzen handelt es sich; das zeigt der Bericht über eine frühere Übertragung einer göttlichen Schrift über die Weltschöpfung (Z. 170): καὶ γὰρ τ[ὸ]ν τῆς κοσμοποιίας πιθ[α]νολ[ο]γηθέντα μῦθον ἐν ἑτέρᾳ β[ί]βλῳ φυσικῷ πρὸ[ς] ἀλήθειαν ἀνήπλωσα λόγῳ. καὶ ἐν τῇ ὅλῃ γραφῇ τ[ὸ] μὲν ὑστερο⟨ῦ⟩ν προσεπλήρωσα, τὸ δὲ περ[ι]σσεῦον ἀφεῖλον, διήγημα δέ που[1]) μακρολογούμ[ε]νο[ν] συντόμως ἐλάλησα καὶ ἀλλαττόλογο[ν μῦθ]ον ἅπαξ ἔφρασα. Er hatte also nur einen Mythos gefunden, aus ihm das Überflüssige weggestrichen und dafür philosophische Zutaten gemacht, die lange Erzählung verkürzt und an Stelle der verschiedenen Varianten einen einheitlichen Bericht gesetzt. Als den Zweck seiner Schriftstellerei bezeichnet er die Bekehrung der Griechen zu seinem Gott Imuthes. Ein ganz ähnliches Bild ergibt in der Tat die Analyse des Poimandres, wenn es sich auch in ihm schwerlich um eine „Übersetzung" aus dem Original, sondern eine noch weit freiere Bearbeitung handelt.

Die Zeit der griechischen Schrift läßt sich nur annähernd bestimmen. Ich kann nur meinen früheren Ansatz, der freilich von hervorragenden Theologen[2]) und Historikern[3]) bestritten worden ist, mit seiner Begründung wiederholen:

1. Das Corpus, in dem die Schrift steht, ist aus älteren Sammlungen und Einzelschriften als eine Art Anthologion für Kaiser Diokletian ums Jahr 300 n. Chr. zusammengestellt, die Schrift selbst also sicher älter.

2. Das Schlußgebet wird in einer christlichen Gebetsammlung auf einem Papyrus des dritten Jahrhunderts[4]) angeführt; die Offenbarung des Hauptteils wird dabei vorausgesetzt; der Text ist beträchtlich schlechter. Mit dem Ansatz der Schrift können wir also kaum über das Jahr 200 herausgehen.

3. Der offenbarende Gott nennt sich Ποιμάνδρης ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς. Die von englischen Gelehrten vorgeschlagene Ableitung von einem koptischen Wort *Pe-mentre* ist, wie mir Prof. Kees zeigte, nach Bildung

1) Verdorben? Buchstabe ε ist unsicher.

2) Zuletzt Dibelius in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament IV S. 491 und 494—496.

3) Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II S. 371.

4) Berlin N. 9794. Den Text bietet der Anhang. Das Gebet steht hier in gnostisch-christlicher Umgebung. Für den Ursprung beweist das gar nichts; man denke an das Gebet des Apostels in den Thomasakten (den sogenannten Seelenhymnus) oder die von mir in der Abhandlung 'Weltuntergangsvorstellungen' Kyrkohistorisk Årsskrift Uppsala 1924 S. 7 besprochenen Gebete in den Martyrien des Quiricus und Christophorus.

und Bedeutung ausgeschlossen; *mentre* könnte nur den Zeugen bedeuten; der Artikel *p* wäre schwerlich zugefügt. Der willkürlich gebildete Name Ποιμάνδρης für Ποίμανδρος soll den Menschenhirten bedeuten. Er ist im zweiten und dritten Jahrhundert allgemein bekannt. Der Alchemist Zosimos braucht ihn als Appellativ für νοῦς, und der Verfasser des XIII. (XIV.) hermetischen Traktates verweist auf den XI., wo Νοῦς den Hermes belehrt, als Belehrung des Hermes durch Poimandres, bezeugt aber zugleich, daß dieser Name des Offenbarungsgottes nur in ganz wenigen Schriften vorkam. Beide Traktate (XIII und XI) sind beträchtlich älter als das Corpus.

4. Den doppelten Namen setzt die im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom entstandene christliche Lehrschrift 'Der Hirt' des Hermas voraus: sie gebraucht für den Offenbarungsgeist abwechselnd die Bezeichnung der Hirt, ὁ ποιμήν, und der Engel des neuen νοῦς, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας. Noch mehr, sie bildet den Eingang der heidnischen Schrift sklavisch und daher sinnwidrig nach. In beiden erscheint dem grübelnden Propheten ein Geisteswesen und bietet ihm Offenbarungen an, bei dem Heiden ein riesenhafter, in seinen Umrissen zerfließender Geist, bei dem Christen ein Mensch in Hirtenkostüm. Beide lassen den Propheten fragen: „Wer bist du?" Dem heidnischen Propheten genügt die Antwort „Poimandres, der Gott des untrüglichen Wissens." Er verlangt nun Gott und Welt zu erkennen, worauf sich der Offenbarungsgeist in die Welt selbst verwandelt. Bei dem Christen ist die Antwort: „Der Hirt, dem du übergeben bist; du mußt mich doch kennen." Der Prophet verneint das, worauf der Hirt sein Aussehen ändert und nunmehr erkannt wird. Der Hergang scheint mir klar: der Christ hat, genau wie ich selbst früher und wie Dibelius noch jetzt, die Verwandlung des Poimandres als Legitimation, nicht aber als Beginn der Offenbarung gefaßt; so muß sein Hirt sich auch verwandeln. Nur weiß er nicht, in was ein ἄγγελος τῆς μετανοίας sich verwandeln kann, und schweigt daher darüber. Für die Datierung folgt, daß die weit verbreitete heidnische Schrift nicht nach dem ersten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein kann.

5. Notwendig erhebt sich die Frage, wie der Verfasser dann zu Philo steht, der nicht nur in allgemeinen Zügen oft mit den hermetischen Traktaten übereinstimmt. Bisweilen gestatten sprachliche oder sachliche Anzeichen, ihn als Entlehner zu erweisen, so für den VII. hermetischen, die Bußpredigt, die sich eng mit dem Poimandres berührt.[1]) Nun deutet Philo Quaest. in Genes. IV 1 die Beschreibung Abrahams.

1) Vgl. Gött. Gel. Anz. 1924 S. 43. Zu dem folgenden vgl. die Ausführungen Gött. Gel. Anz. 1918 S. 253.

der vor seinem Zelte sitzt: so muß ja auch der νοῦς des Frommen als Türhüter vor dem Leibe sitzen und die Sinnesorgane allem der Seele Schädlichen verschließen. Das weist nicht auf die philosophische und griechische Anschauung vom νοῦς, sondern auf die religiöse der orientalischen Schrift, nach welcher der νοῦς der von Gott gegebene πάρεδρος δαίμων und Hüter ist; seine Aufgabe ist es, als Torwart (πυλωρός) die Wahrnehmungsorgane der Seele — ebenfalls ein orientalischer Begriff — dem Göttlichen zu eröffnen, die des Leibes aber den Reizen der Sünde zu verschließen.[1]) Bestätigt sich diese Einzelbeobachtung später in der Würdigung der beiden schriftstellerischen Persönlichkeiten, so haben wir das Recht, den Beginn unsrer Zeitrechnung als die unterste Grenze für die Abfassung des Poimandres zu bezeichnen.

Ich wende mich nunmehr der persischen Quelle, dem durch Goetzes Fund datierten Dāmdāδ-Nask zu. Über seinen Inhalt berichten zwei bzw. drei jüngere Inhaltsangaben, deren erste ich nach Prof. Schaeders Übersetzung biete:

1. Rivāyat des Kāma Bahra ([J. Olshausen und J. Mohl], Fragmens relatifs à la religion de Zoroastre, Paris 1829 p. 12, 8—16, vgl. West, Pahlavi Texts IV 420): „Dies Buch ist in 32 Teile geteilt, die der erhabene Schöpfer herabsandte (und es handelt) über die Darlegung der Erschaffung (wörtl. des Werdens der Schöpfung) der höheren und niederen (= immateriellen und materiellen) Welt und die Schilderung ihrer Vereinigung[2]) und was Gott der Gepriesene lehrte[3]) hinsichtlich des Himmels, der Erde, des Wassers, der Pflanzen, des Feuers, der Menschen, der Vierfüßler, der weidenden Tiere (d. h. wohl der wilden und der zahmen) und Vögel, und was er erschuf zu ihrem Nutzen und als Werkzeuge (*ālāt*) für sie, und anderes derart; zweitens die Auferstehung (*qiyāmat u ristaxēz*, Hendiadyoin), die Činvatbrücke[4]), das Sammeln und Zerstreuen (vgl. unten), und wie es bei der Auferstehung den Guttätern und den Übeltätern ergeht, je nach dem Gewicht der guten, beziehungsweise bösen Taten, die sie getan haben."

2. Dieselbe Inhaltsangabe, jedoch in etwas besserer Textfassung, bietet das unveröffentlichte Dēn-vižīrkard (nicht zu verwechseln mit dem Vižīrkard i dēnīγ, Grundr. iran. Phil. II 89), in Übersetzung bei West, Pahlavi Texts IV 439f.:

---

1) So sind in verschiedenen orientalischen Religionen die Planeten (oder die Zodiakalzeichen) Tore des Himmels; jedes Tor hütet ein Torwart, der nur dem Frommen Durchgang gestattet.

2) *ǧam' i ān*, d. h. wohl die Überführung der ersteren in die letztere.

3) *yāδ kard*, Terminus für Unterweisung im Offenbarungswissen.

4) *ṣirāṭ*, hier natürlich als Bezeichnung der Paradiesesbrücke (nach arabisch-koranischem Sprachgebrauch), nicht *path*, wie West l. c. wollte.

In that Nask are all the topics of the spiritual [existence and] the heavenly state, virtue and vileness, the material [existence] of this worldly state, about the sky and about the earth, and everything which Aûharmazd produced [and which] exists in the water, fire and plants, human beings and quadrupeds, grazing animals and birds, and everything which is similarly produced from any [of them], and the characteristics of all things. Secondly, that which is the production of the resurrection and future existence, and the coming together and separation [at] the Ćinvaδ pass; the recompense for the doers of good works and the punishment for sinners occur[?] through the future existence, [and] such-like topics as [these] are.

3. Dazu tritt die Inhaltsangabe des Dēnkard VIII 5 (West, Pahlavi Texts IV 13f.), die, wie es für die ganzen Angaben über die Nasks in diesem Buche typisch ist, nur den ersten Teil des Nask, die Darstellung der Schöpfung, würdigt — unter besonderer Hervorhebung des ethisch-soteriologischen Zwecks der Schöpfung —, nicht dagegen den zweiten Teil, der die letzten Dinge behandelt:

1. *Amid the Dāmdāδ are particulars about the maintenance of action and the production of the beneficial creatures.*

2. *First, as to the spiritual existence, and how much [and] how is the maintenance in the spiritual [existence]: and the production of the wordly [existence] therefrom, qualified [and] constructed for descending (fitōδan) into the combat with the destroyer, and accomplishing the associated necessity for the end and circumvention (garang) of destructiveness.*

3. *The manner [and] species [of] the creation of the creatures; also their material [existence], and the character and use of the races and species; and whatever is on the same subject.* 4. *The reason for [their] creation, and for [their] perfection at last.* 5. *About the adversity, injury, and misery of those creatures, and their secret (nīhōn) resources [and] means of attacking [and] annihilating [them; with] the preservation [or] disablement (apīčārīnīδan) of the creatures thereby.*

Das Buch wird in der Inhaltsangabe als Lehre Ahura Mazdas eingeführt und als „die Offenbarung" zitiert; Fragmente verraten, daß Worte Ahura Mazdas geboten und erläutert waren, was auf einen älteren sakralen Text mit Ausführungen und Erklärungen schließen läßt.[1]) Für die Form gibt, wie mir Prof. Schaeder bemerkte, Yasna 43 einen gewissen Anhalt: sechs (später sieben) Offenbarungen an Zarathustra werden nacheinander erwähnt; jedesmal kommt ein Bote Ahura Mazdas zu ihm. Eine gewisse Unklarheit über den Schlußteil darf hier gleich Erwähnung finden. Ihn bildete nach der Inhaltsangabe wohl das Welt-

1) So waren nach Zāδsparm IX 16 bei der Schöpfung der Tiere die einzelnen Arten, z. B. die Rassen der Pferde, erwähnt.

gericht bzw. die Welterneuerung, die auch in dem Bundahišn, dessen Hauptteil ja klar aus dem Dāmdāδ-Nask stammt, in cap. 30 geschildert wird[1]); das in der Inhaltsangabe erwähnte Sammeln und Zerstreuen kann sich wohl nur auf den Bund. 30, 10—13 erwähnten Vorgang beziehen. Dagegen möchte ich auf den Aufstieg der Seele nach dem Tode das im Šāyast nē šāyast XII 5 angeführte Fragment beziehen (West, Pahl. Texts I 341): „*The rule is this, that when any one passes away, after keeping fasting the three* [*nights*], *still the presentation of holy-water (zôhar) to the fire is to be performed, which is the presenting of the holy-water to the nearest fire; for in the Dāmdāδ*[*-Nask*] *it is revealed that when they sever (tebrūnd)*[2]) *the consciousness of men it goes out to the nearest fire, then out to the stars, then out to the moon, and then out to the sun; and* [*it*] *is needful, that the nearest fire, which is that to which it* [*has*] *come out, should become stronger (zôr-hōmandtar).* Es scheint danach, daß die beiden Vorstellungen in dem Nask schon erwähnt waren, welche der persische wie der christliche Unsterblichkeitsglauben miteinander verbindet, wiewohl eine die andere religiös bedeutungslos macht, die Vorstellung einer allgemeinen Totenerweckung beim Weltende, in welcher die Menschen mit ihren Leibern auferstehen, und die Vorstellung einer Himmel- oder Höllenfahrt der Seele, die dabei einen neuen, immateriellen Leib empfängt, des früheren, materiellen also gar nicht mehr bedarf, unmittelbar nach dem Tode (vgl. Yašt 22). Zu Grunde liegen zwei ganz verschiedene Vorstellungen des Selbst oder der Persönlichkeit. Wohl die meisten Völker suchen sie zunächst in dem Körper und betrachten die Seele, den Odem, als ein von außen gekommenes und darum allgemeines Element; verfeinertes Empfinden sieht dann in ihr als dem geistigen Teil die eigentliche Individualität.[3]) Dürfen wir die erste der beiden Auffassungen, weil sie mit der Vorstellung von dem erlösenden Weltende, der ἀποκατάστασις, unlöslich zusammenhängt, für Zarathustra in Anspruch nehmen, so werden wir die zweite, die für Persien nicht notwendig jünger zu sein braucht, doch für eine iranische Volksvorstellung, die sich allmählich daneben wieder durchsetzt, anerkennen können.

---

1) Daß hier freilich auch Nebenquellen benutzt sind, zeigt sich in der Erwähnung des Paares Mahryaγ und Mahryānaγ, über das unten (S. 20 f.) zu handeln ist. Auch sonst glaube ich Spuren davon nachweisen zu können.

2) Statt *tbrūnd* (= škanēnd 'sie zerbrechen') ist selbstverständlich *tkrūnd* (= sanǰēnd 'sie wägen') zu lesen [Prof. Schaeder]. Daß Zarathustras Seele bei dem Niedersteigen vor seiner Geburt zuerst zu der Sonne, dann zu dem Mond, dann zu den Sternen kommt und zuletzt in das Feuer des Hauses tritt, kann man vergleichen.

3) Vgl. über diese Vorstellungen meinen Aufsatz in der Kyrkohistorisk Årsskrift 1922 S. 94 ff.

Die griechische Schrift, der Poimandres, kennt nun offenbar nur diese zweite. Er bietet in seinem ersten Teil wohl die Geschichte der Weltschöpfung, weil sie mit der Schöpfung des Menschen unlöslich verbunden ist, nicht aber eine Schilderung des Weltendes, sondern nur eine Beschreibung des Aufstieges der Seele zu Gott, gibt also nicht eine Geschichte der Welt, sondern eine Geschichte des Menschen, bzw. der Seele. Die religiöse Einstellung hat sich geändert, wie wir das ja auch später an vielen Einzelheiten verfolgen werden; wir sind der Stimmung gnostischer Kreise hier ganz nahe gekommen.

Da nun gerade dieser Teil über den Aufstieg der Seele von dem Fragment des Dāmdāδ-Nask abweicht — erst die Schilderung des obersten Himmels zeigt wieder starke Berührungen —, könnte ein Zweifel aufsteigen, ob der Nask überhaupt, sei es auch nur indirekt[1]), benutzt ist. Ich würde diesen Zweifel nicht teilen. Unsere ganze Kenntnis des persischen Mythos von dem Urmenschen geht, von einem versprengten Stück im Mēnūγ i xraδ abgesehen, auf diesen Nask zurück, der uns in den verschiedenen Fassungen des Bundahišn und durch Mittelquellen auch in den Zitaten des Dēnkard vorliegt. Mit ihm stimmt dem Aufbau nach der griechische Bericht überein; Abweichungen in Einzelheiten lassen sich meist erklären. Nur so viel muß ich zugeben, daß der griechische Bericht allein nicht genügt, Lücken in dem iranischen mit Sicherheit auszufüllen.

Meine Aufgabe ist zunächst die Analyse des griechischen Textes.

Ein ungenannter Prophet und Religionsgründer, für den Perser wohl Zarathustra, für die späteren Hermetiker, wie wir in cap. XI und XIII sehen, Hermes, berichtet: Auf meinem Lager lag ich einst in tiefer Betrachtung, für alle körperlichen Eindrücke wie erstarrt. Da seh ich vor mir einen übergroßen Mann von unbestimmten Umrissen. Er nennt meinen Namen und fragt: was willst du hören und sehen, wissen und schauen (γνῶναι)?[2]) Ich frage dagegen: wer bist du? Er antwortet: ich bin der Menschenhirt, das untrügliche Wissen (νοῦς). So erscheint der „Geist der Weisheit" im Mēnūγ i xraδ dem Frommen,

1) Daß der persische Mythos im Poimandres benutzt ist, steht auf alle Fälle fest. Als allgemein verbreitet zeigen ihn die Erwähnungen in den Liturgien, die Arthur Christensen in seinem sehr nützlichen Buch „Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens", Archives d'Études Orientales Vol. 14, 1924 p. 12 zusammengestellt hat. Hinzutreten die Stellen, an denen ein mythologisches Wesen als der gerechte Mensch bezeichnet wird. Für das Alter des Mythos spricht die nicht seltene Verbindung des Urmenschen und des Urrindes. Auch der Dāmdāδ-Nask läßt, wie Prof. Schaeder mir bemerkt, die Mythen von beiden sich streng entsprechen.

2) Die gleiche Frage stellt nach Yasna 43, 9 der in der Vision erscheinende Gottesbote (Vohu Manō) dem Propheten. Sie ist also typisch für die persische Offenbarungsliteratur.

der sich lange um sie bemüht hat, und fordert ihn auf zu fragen; er heißt die angeborne Weisheit des Ōhrmazd, also des „weisen Herren", sein zweites Ich, und Ōhrmazd wird in dem auf Hermipp zurückgehenden Scholion zu Plato, Alcib. I 122a (oben S. 3) gedeutet als ὁ ἐπιτυχὴς νοῦς. Das kommt der Bezeichnung ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς sehr nahe. Hier wird, wie Prof. Schaeder mir aus Bundahišn I 25 nachweist, Vohu Manō gemeint sein, das gute Denken[1]), die erste Schöpfung des Ohrmazd, welcher die Himmelswelt und das All schafft, den Zarathustra und die Menschen überhaupt zu Ohrmazd führt und ihnen das Licht, das heißt die rechte Religion, gibt, deren Kenntnis ihnen die Auferstehung sichert. Daß er zugleich als Schutzengel und Hüter der Tiere, freilich auch der Menschen, gedacht wird, erleichterte die Bildung des griechischen Eigennamens.[2]) Er also sagt zu dem Propheten sofort: ich weiß, was du willst, und bin immer bei dir. Der antwortet: das Seiende will ich verstehen, sein Wesen erkennen und (dadurch) Gott schauen. Der νοῦς verheißt Erfüllung und verwandelt sein Aussehen. Dem Betrachtenden steht plötzlich das Weltall offen, eine unermeßliche Schau, alles heiteres, strahlendes Licht. Dann senkt sich in einem Teil Dunkelheit in schweren Ringen wie eine Schlange nieder und wird zu einer feuchten, wirren Masse, aus der Rauch wie von einem Feuer aufsteigt und ein unaussprechlicher dämonischer Laut wie die Stimme eines Feuers ertönt. Wir erkennen die zarathustrische Schilderung der Entstehung Ahrimans, also des Dunkels und des Bösen, dadurch, daß Ohrmazd, also das Licht und das Gute, denkt: wie müßte mein Gegensatz sein, wenn ich einen hätte? Denn zu der vollen und bewußten Existenz gehört der Gegensatz, wie zum Licht der Schatten. Der griechische Verfasser hält freilich diesen Gegensatz und Widersacher möglichst im Hintergrund. Nur zweimal erscheint er noch, als Herrscher des (finsteren) Feuers und als Strafdämon. Offenbar wagt der Verfasser den vollen persischen Dualismus seinen Lesern nicht zu bieten; sein Text wird dadurch für uns öfter dunkel und rätselhaft.

Die Schöpfungsgeschichte beginnt: Aus dem Licht — wie wir später hören, ist es der νοῦς, also Ahura Mazda — springt ein heiliges Wort zu der φύσις, und aus ihr steigt das reine Feuer empor, ihm folgt die Luft; Erde und Wasser bleiben zunächst vermischt, aber bewegt durch das Wort, so daß man es hören kann. Wir dürfen das Wort, den Logos, hier als die berühmte Gebetstrophe Ahunavairya fassen, durch die Ahura Mazda seine Schöpfung bewirkt. Sie wird auch im Dāmdāδ-

1) Und zwar Gottes wie des Menschen.

2) Als Hirt erscheint ja auch Mandā d' Haijē; ebenso die spätägyptischen Offenbarungsgötter. Iranische Einwirkungen auf Ägypten werden uns noch oft begegnen.

Nask sächlich und in der ihr entsprechenden Hypostase des Mąnϑra spenta, des „heiligen Wortes" κατ' ἐξοχήν, persönlich gefaßt und als Helfer des Urmenschen im Kampf gegen den Bösen später erwähnt.[1]) Das Wort Gottes ist in der Tat auch im Persischen eine Person und hat daher auch eine Fravaši. So heißt es auch im Griechischen der Sohn des Gottes, nämlich des Νοῦς; er ist es, der in dem Menschen das Göttliche, den νοῦς, sieht und hört; dieser Zusammenhang aber ist das Leben, denn nur die mit Gott Verbundenen sind die Lebenden. So schaut der Prophet nun in seinem νοῦς das Licht in unzähligen Gewalten, einen grenzenlosen Kosmos, das (finstere) Feuer — also den Bösen — umfaßt, zur Ruhe gebracht und bewältigt von der stärksten Gewalt.[2]) Dies Bild ward in seinem νοῦς durch das Wort des Poimandres. Dieser belehrt ihn nun: du schautest im νοῦς das Urbild, das ἀρχέτυπον εἶδος, das vor dem Anfang ohne Ende schon da war. Es ist die immaterielle Welt, die nach zarathustrischer Lehre 3000 Jahre in Ahura Mazda bestanden hat, ehe sie materiell wurde. Der Prophet fragt, wie das geschah, und hört: durch die Willensregung (βουλή) Ahura Mazdas, welche den Logos in sich aufnahm (empfing?) und im Anschauen der Schönheitswelt (des ἀρχέτυπον εἶδος) zum materiellen Kosmos wurde durch seine eigenen Elemente und die Erzeugung der Seelen. Ein weibliches Element in Ahura Mazda ist hier zuerst betont[3]), darum setzt nun der Bericht mit Nachdruck ausführend ein: der Νοῦς, der Mann und Weib, Licht und Leben (φῶς καὶ ζωή) ist, gebiert aus sich den δημιουργὸς νοῦς, den Weltschöpfer[4]), welcher Gott der oberen Sphäre, also des (reinen) Feuers und der Luft wird. Er schafft sieben Sphärengeister, die in ihrem Kreislauf die niedere Welt umgeben und in ihr das Schicksal bestimmen. Aus ihr springt der Logos in die obere Schöpfung zurück; so bleibt sie ἄλογος, nur Materie. Der δημιουργὸς νοῦς, mit dem

1) Zāδsparm XI. Vgl. etwa das Fragment des Bakān-Nask (West, Pahl. T. IV 453): Zarathustra fragt den Ahura Mazda: *which were those words, O Aûharmazd! that* [*were*] *spoken by thee for me, before the sky, before the water, before the earth, before the (well-yielding) cattle, before the plants, before the fire which is Aûharmazd's son, before the righteous man (Gâyômard), before the demons,* [*who remain*] *noxious creatures, and mankind, before all embodied existence?* Die Abfolge der Schöpfungen ist ähnlich wie im Dāmdāδ-Nask, vgl. die Aufzählung Zāδsparm I 20: Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Tiere, Menschen (das Feuer waltet in allen).

2) Deutlicher Hinweis auf den ersten Anlauf und Ausschluß des Bösen, Zāδsparm V.

3) Der persische Bericht bietet nichts Ähnliches; man darf wohl fragen, ob sich Züge aus der späteren Zarvan-Vorstellung eingemischt haben. Vgl. die Nachträge.

4) Hier sicher Vohu Manō, der ja nach Bund. I 25 zunächst den Himmel schafft. In einer späten Schrift, dem Dāδistān i Dēnīγ (64, 3) heißt es: Ahura Mazda schuf aus sich einen zweiten Ahura Mazda, einen Feuerpriester, der durch das Opfer die Welt schafft. Das trägt zur Erklärung des griechischen Textes bei: ὁ δὲ Νοῦς ... ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον νοῦν δημιουργόν.

sich der λόγος vereinigt hat, weil, wie wir lasen, die Vereinigung von νοῦς und λόγος das Leben ist, bewegt nun auf ewig die Sphären; denn das Ende des einen Umlaufs ist nach seinem Willen immer Anfang des anderen. Dieser Kreislauf läßt aus den untern Elementen die ζῷα ἄλογα hervorgehen: die Luft bringt die Vögel, das Wasser die Schwimmtiere hervor — denn es hat sich nach dem Willen des Νοῦς nun von der Erde getrennt —, die Erde aber gebiert aus sich die Vierfüßler und die Kriechtiere, wildes und zahmes Getier.[1])

Nunmehr gebiert der Allvater Νοῦς, der Leben und Licht ist, aus sich den mannweiblichen Menschen und liebt ihn als sein eigenstes Kind. Denn wunderbar schön ist er[2]) und trägt des Vaters Gestalt, und auch der Gott liebt die eigene Gestalt. Der sieht in dem Vater die Schöpfung des Demiurgen, will auch selbst schaffen und erhält dazu mit der Erlaubnis die volle ἐξουσία (iranisch: die göttliche Glorie) des Vaters. Er steigt zu dem Demiurgen nieder, und die sieben Sternenherrscher geben ihm jeder seine Natur und Wesenheit mit. So durchbricht er die Sphärenkreise und will den Herrscher des (finsteren) Feuers, den Bösen, niederringen. Aber wie er sich über die κατωφερὴς φύσις neigt, fällt sein Schatten auf die Erde, sein Bild auf das Wasser, die φύσις entbrennt in Liebe zu seiner wunderbaren Schönheit, und auch er muß das eigene Bild lieben. So steigt er ganz nieder, und die φύσις umschlingt ihn in brünstiger Liebe. Deshalb ist im Gegensatz zu allen irdischen Wesen der Mensch von doppelter Natur, sterblich nach dem Körper, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen, und obwohl er unsterblich, ja Herrscher über alles ist, duldet er sterbliches Los und untersteht als Knecht dem Schicksal. Das (das heißt: seine Göttlichkeit) ist das bis auf heut verborgene Geheimnis, das Rätsel der Schöpfung. Wunder über Wunder! Die φύσις gebar aus der Liebesvereinigung mit dem Menschen, der ja das Wesen der sieben Sternenherrscher in sich trug, sieben mannweibliche Menschen. Aus ihren vier Elementen schuf sie die Leiber, denn empfangend war die Erde, befruchtend das Wasser, das Feuer gab die Reife, den Atem spendete die Luft; der Mensch aber wurde aus Leben und Licht in ihnen zu Seele (ψυχή) und Verstand (νοῦς), aus dem Leben Seele, aus dem Licht Verstand. So blieb alles bis zum Ende dieser Weltperiode und zu neuem Anfang.[3])

1) Vgl. die Aufzählung in der Inhaltsangabe des Nask oben S. 11. 12.

2) Die Schönheit wird auch in dem persischen Bericht immer betont.

3) Nach Zāδsparm I 22 ist dreitausend Jahre lang die Welt unbeweglich, und zwar sowohl die Sternenwelt wie die geschaffenen Wesen. Für die Sternenwelt hat der Grieche dies ausdrücklich bestritten; für die geschaffenen Wesen beginnt für ihn mit der neuen Weltperiode die geschlechtliche Fortpflanzung durch die Bewegung der Sterne.

Von dem Dāmdāδ-Nask ist uns zwar der Bericht über die immaterielle Welt erhalten, aber leider das Hauptstück, das die Erzeugung des Gayōmard, des göttlichen Urmenschen, schilderte, verloren. Kurz angedeutet ist noch ein Kampf gegen Ahriman, der den Dämon der Begierde gegen ihn losläßt. Dann wird sein Tod berichtet, den Ōhrmazd ihm dadurch erleichtert, daß er, wie Prof. Schaeder erkannte, den Schlaf auf ihn herabsenkt. Daß auch nach dem persischen Bericht dieser Tod des Urmenschen von dem höchsten Gott nicht nur zugelassen, sondern sogar gewollt scheint, ist wichtig für die Beurteilung der manichäischen Religion, deren Grunddogma nur die konsequente Fortbildung dieser Lehre bildet. Weiter heißt es dann in dem Nask, daß, als Gayōmard verging, sieben Metalle aus seinem Körper in die Erde flossen; sie werden aufgezählt; es sind, wie schon Bousset[1]) sah, die Metalle der sieben Planeten, also der Sphärenherrscher, deren Wesen der Mensch des Poimandres in sich aufgenommen hat. Es ist bedauerlich, daß Bousset auf diese Übereinstimmung nicht geachtet hat; sie genügt in der Tat, die iranische Quelle des Poimandres zu beweisen. Jenes Geheimnis, das er erklären will, wird ja überhaupt erst aus dem persischen Text verständlich, nämlich aus dem Namen Gaya marətan, sterbliches Leben. Leben bedeutet nicht dem Griechen, wohl aber dem Iranier Unsterblichkeit; es kann seiner Natur nach gar nicht enden und ist das Wesen der Gottheit. Sterblichkeit (φθορά) und Tod ist das Wesen der Materie und des Widergöttlichen. So ist sterbliches Leben ein Widerspruch in sich selbst, ein Rätsel. Dabei wird das Adjektiv vorwiegend als unterscheidendes Beiwort empfunden; in den alten Liturgien heißt dies eigentümliche Gottwesen auch kurz Gaya, Leben. Wieder möchte ich darauf aufmerksam machen, daß wir eine eigentümliche Fortsetzung des persischen Gedankens und Wortgebrauchs bei den

1) Hauptprobleme der Gnosis 206/7. Gayōmard erscheint dabei durchaus als kosmisches Wesen. Doch mischt sich mit dieser Auffassung schon die allerdings noch unklare Empfindung einer soteriologischen Bedeutung. Er tröstet sich nach Bund. III 23, daß, wenn er auch vergeht, die aus seinem Geblüt stammenden Menschen dem Dämon widerstreben werden. Dazu paßt, daß Bērūnī (ed. Sachau, Übers. p. 109, Christensen, Archives d'Études Orientales 14, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens 76) eine Tradition kennt, nach der Gayōmard vor seinem Tode, der hier Sühne für den Tod Arzūrs ist, von Ōhrmazd (im Schlaf?) eine Offenbarung über das weitere Geschick der Welt bis zum Endgericht erhält und hierauf selbst seinen Tod wünscht. Die Arzūr-Sage berührt sich so eng mit der indischen Vorstellung von einem Opfer des Puruṣa, daß man sie trotz der geringen Bezeugung in der parsischen Literatur wohl für alt halten muß. — Gayōmards Wesen ist die wahre Religion (Dēnkard IX 53, 18), d. h. die Gotteserkenntnis, der νοῦς des Griechen; so erscheint er als der Träger des göttlichen Wesens oder Samens, der für die Menschen die wahre Seele bedeutet. Das ist gewiß noch nicht die klar ausgesprochene Puruṣa-Lehre des indischen Denkens, die sich auch in der vollen Gnosis entwickelt, aber ihr doch schon verwandt, wohl von Urzeit her.

nachträglich zur persischen Lehre bekehrten, ursprünglich semitischen Mandäern haben; die Gottheit heißt hier nur „Leben"[1]), und man scheidet die einzelnen Götter durch Beiworte, das erste Leben, das zweite Leben und so fort; die altsemitische Bezeichnung *ilāh* wird nur von Götzen gebraucht. In der manichäischen Religion heißt die Muttergöttin die Mutter der Lebenden, der göttliche Geist der lebendige Geist. Heißt jene Muttergöttin einmal auch die Mutter der Frommen, so ist das begreiflich, denn lebend, also wirkliche Menschen, sind nach dieser Anschauung nur die Anhänger der wahren Religion, die andern sind tot.[2]) Ahriman ist das Widergöttliche, weil er der Tod ist. Grundgedanke dieser Religion ist, daß der Gott Gaya oder die Seelen niedergestiegen sind, um den Tod zu bekämpfen.[3]) Daß Gaya die ἐξουσία, die göttliche Siegeskraft, mit sich trägt, wird in der Erzählung von Mahryaγ und Mahryānaγ vorausgesetzt: aus der Erde wachsen sie als Pflanzen hervor, aber zwischen ihnen die aus Gayōmards Wesen stammende Siegeskraft. Ich möchte annehmen, daß in der alten Fassung des Dāmdāδ-Nask ursprünglich der Besitz dieser Siegeskraft erwähnt war, wie im Poimandres noch jetzt; wo an Gayōmards Stelle Yima als erster Mensch erscheint, hat dieser sie (Zamyāδ-Yašt 31). Daß der Urmensch doch dem Tod erlegen ist, bildet ein Geheimnis, das sich erst löst, wenn wir im zweiten Teil hören, daß er aus dem Tode zurückkehrt ins Reich des Lebens, in die Leben. So hängt der zweite Teil des Nask unlöslich mit dem ersten zusammen. Ich füge der Kürze halber ein Wort über die Begriffe νοῦς und φῶς hinzu, die eng zusammenhängen. Νοῦς ist ja nicht der Verstand im philosophischen Sinn und nach griechischem Sprachgebrauch; es ist das Wissen, und zwar das religiöse Wissen; es ist göttlich, ist Licht, ist Ahura Mazda, der weise Herr im Vollsinn. So haben, wie es später heißt, nicht alle Menschen den νοῦς, er ist die Gottesgabe, die nur dem Mitglied der wahren Religion zu Teil wird; so ist er das Leben. Die Unwissenheit ist der Tod, das Dunkel, die Materie. Schon eine der ältesten Hymnen des Zarathustra sagt, daß alle Geisterwesen und Menschen gewählt haben zwischen Gut und Böse, Wissen und Unwissenheit, Licht und Dunkel, Leben und Tod.[4]) Man muß solche orientalischen Grundbegriffe voll erfaßt haben, um in dem großen Prolog des jüngsten Evangeliums auch nur einen Satz wie ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ φῶς φαίνει

1) Als plurale tantum, wie im Hebräischen und im Aramäischen überhaupt.

2) Das frühe Christentum hat diesen Sprachgebrauch nur übernommen.

3) Im Dāmdāδ-Nask war das ausdrücklich gesagt.

4) Yasna 30, 4—6, Andreas und Wackernagel, Nachr. d. Ges. d. Wissenschaften 1909 S. 48.

ἐν τῇ σκοτίᾳ, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, ja um diesen ganzen großartigen Hymnus überhaupt zu verstehen.

Zurück zu dem Nask. Daß der Dämon der Begierde den Tod Gayōmards veranlaßt hat, scheint in ihm angedeutet und klingt in der Erwähnung eines αἴτιος τοῦ θανάτου ἔρως im Poimandres nach. Aber die Beschreibung einer Art Sündenfalls der Urseele, die dieser gibt, wird sich kaum in die Reste des Nasḳ einfügen lassen. Das Narzißmotiv, um ein allerdings wenig passendes Schlagwort Windischmanns[1]) zu gebrauchen, wird aus einer anderen Tradition, freilich vielleicht nicht erst von dem Griechen[2]), eingesetzt sein. Sind doch auch die gnostischen Berichte über die νεῦσις oder den Sündenfall der Weisheit oder Urseele oder der Seelen recht verschieden. Wir werden Änderungen in dem Bericht des Poimandres noch später nachweisen können und, wie ich ausdrücklich wieder betone, auch in dem bisher besprochenen Teil nicht jede Einzelheit ohne weiteres für den Nask in Anspruch nehmen dürfen. Ausgelassen hat der Grieche jedenfalls die Erschaffung des Urrindes und seine Tötung durch fünf Dämonen.[3]) Der kindliche, in Zarathustras Hymnen erwähnte Mythos hatte für ein eben vom Nomadenleben zum Ackerbau übergehendes Volk, nicht aber für Leser der griechischen Schrift Bedeutung. An einer andern Stelle hat dagegen der Grieche gegenüber dem Bundahišn offenbar den ursprünglichen Bericht des Nask bewahrt.

Nachdem der Bundahišn berichtet hat, daß beim Vergehen Gayōmards die sieben Metalle — das Wesen der sieben Planeten, wie wir aus dem Poimandres wissen — in die Erde geflossen sind, fährt er fort: An der Stelle, wo das geschah, wächst eine Pflanze, der Rhabarberstaude ähnlich, hervor, Mahryaγ und Mahryānaγ, die ersten körperhaften Menschen. Sie sind noch derartig zusammengewachsen, daß der Betrachtende nicht sehen kann, welches der Mann und welches das Weib ist. Zwischen sie tritt die Glorie (ἐξουσία) ein. Ein Prophet[4]) fragt Ahura Mazda, also

1) Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes I 77. Zielinski, Archiv f. Religionswissensch. VIII, 1906, S. 327 setzt lieber Hylas ein, weil der Name so gut zu ὕλη stimmt. Freilich sollte Ὕλας ja eben das Nicht-Hylische bedeuten, und der Grieche redet nicht von der ὕλη, sondern der φύσις. Ich habe auf diese ganze mit Klängen, Ideenassoziationen, Etymologien und Erzählungsmotiven spielende Religionsforschung versucht, im Schluß des Vortrags über Werden und Wesen der antiken Humanität, Straßburg 1908, zu antworten, und gehe auch auf Zielinskis neuestes Buch, La Sibylle, Paris 1924, nicht ein.

2) Der Manichäismus hat sie auch, vgl. das von Muratori Anecd. II 112 abgedruckte Abschwörungsformular, auf das W. Bang, Manichäische Hymnen, Muséon XXXVIII, 1925, S. 53f. die Aufmerksamkeit wieder gelenkt hat: *si quis dicit animam de sede caelesti propriis desideriis ad terrena deducta⟨m⟩ et non corpori iubente domino copolatam, anathema sit.*

3) Die Fünfzahl ist bedeutungsvoll und weist auf das Alter dieser Fassung des Mythos. 4) Also wohl Zarathustra.

den offenbarenden Νοῦς, was früher geschaffen sei, die Seele oder der Körper, und empfängt die Antwort, die Seele, sie erst gebe dem Körper die Selbstbestimmung (αὐτοπραγία). Also ist hier Glorie und Seele (im Poimandres νοῦς) dasselbe. Dann verwandelt Ahura Mazda die beiden aus der Pflanzengestalt in Menschengestalt, die Seele tritt in beide ein und Ahura Mazda spricht zu ihnen: „Ihr seid Menschen. Ich habe euch Vollkommenheit des Sinnes als das Vortrefflichste verliehen. Darum tut Werke der Gerechtigkeit: denkt Wohlgedachtes, sprecht Wohlgesprochenes, tut Wohlgetanes. Verehrt nicht die Dēvs (Dämonen)", oder, wie die Parallelfassung des Dēnkard bietet: „Ihr seid Menschen, seid geschaffen als Vatersväter aller körperlichen Wesen. Darum verehrt ihr Menschen nicht die Dēvs. Denn die Bewahrung vollkommenen Sinnes habe ich euch als das Vortrefflichste gegeben, damit ihr die Werke der Gerechtigkeit vollkommenen Sinnes bewahrt." Aber das erste Paar wird sündig, gibt zuerst die Pflanzennahrung auf und genießt Milch, dann Tierfleisch und endlich das Fleisch der ihnen gebornen Kinder und wendet sich mit jeder Zunahme der Verschlechterung mehr den Dämonen zu. Endlich heilt Ahura Mazda sie von dieser Gier. Sieben Zwillingspaare[1]) werden ihnen dann noch geboren, und von diesen stammt die Menschheit ab.

Dieser ganze Teil fehlt im Poimandres, der aus dem Samen des Gottes Mensch unmittelbar sieben mannweibliche Menschen aus der Erde hervorwachsen läßt. Nachdem sie sich am Anfang einer neuen Weltperiode in Menschenpaare aufgelöst haben, spricht der Νοῦς zu ihnen das heilige Wort αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει, πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα. καὶ ἀναγνωρισάτω ὁ ἔννους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα καὶ πάντα τὰ ὄντα. Man könnte recht wohl auch hier an eine beabsichtigte Auslassung des dem Griechen gewiß anstößigen Textes denken. Aber das Paar Mahryaγ und Mahryānaγ ist zwar nach Prof. Schaeder sicher avestisch, doch auch den alten Liturgien unbekannt; es genügt nicht, wenn Christensen in seinem S. 18 A. 1 erwähnten Werk das damit erklären will, daß das Paar sündig wurde; es ist ja zu Gott zurückgekehrt und begegnet uns mit Gayōmard in den Schilderungen der Auferstehung (Bund. 30, 7). Mit Recht weist Christensen selbst S. 40 darauf hin, daß das Wachsen der ersten Menschen aus einer Pflanze oder einem Baum ein über die ganze Erde verbreiteter 'Völkergedanke' ist und daß der Iran selbst in den Berichten von dem ersten Menschen Yima und seiner Schwester, Indien in denen von Yama und seiner Schwester die Vorlage bietet.[2]) Für diese

1) Auch in dem jüdischen Buch der Jubiläen haben Adam und Eva vierzehn Kinder. 2) Vgl. die Nachträge.

Vorstellung ist der rein theologischer Spekulation entsprungene Gayōmard vollständig überflüssig; sie bedarf des schon mit der ἐξουσία ausgerüsteten Urmenschen nicht. Daß Gayōmard das Wesen der sieben Planeten in sich trägt, kann nur begründen, daß aus seinem Samen sieben Menschen oder Menschenpaare hervorgehen, nicht aber, daß von den vielen Kindern Mahryaγs und Mahryānaγs zufällig sieben Paare nicht gefressen werden. Also hat uns der griechische Text allein die echte Fassung des Dāmdāδ-Nask erhalten. In seine Erläuterungen ist später ein Einschub aus einem anderen heiligen Text, vermutlich dem Čihrdāδ-Nask[1]), gekommen.

Dann ist es freilich merkwürdig, daß die fremdartige Einlage, wohl der Čihrdāδ-Nask, doch mit dem Poimandres eine wichtige Einzelheit, die Anrede des höchsten Gottes an die ersten Menschen, gemeinsam hat, freilich in einer sehr abweichenden Form. Da die Fassung des Poimandres in den ersten Worten zweifellos an den mosaischen Schöpfungsbericht anschließt, könnte man versucht sein anzunehmen, daß nur er Quelle und Anlaß bot; die Übereinstimmung mit dem Čihrdāδ-Nask wäre dann ganz zufällig. Allein, da die Ähnlichkeit mit dem mosaischen Bericht sich auf eine Einzelheit beschränkt, würde dem griechischen Bearbeiter damit etwas viel zugeschrieben. Im Widerspruch zu der jüdischen Schrift soll er von sich aus das Wort Gottes an alle Lebewesen gerichtet haben; ausdrücklich wird ja gesagt, daß die geschlechtliche Fortpflanzung für alle erst damals beginnt. Dann soll er den mit dem göttlichen Samen, dem νοῦς, Begabten die Aufgabe gestellt haben, als ihr wahres Wesen die Unsterblichkeit zu erkennen. Nur aus der iranischen Gesamterzählung läßt sich diese Aufgabe verstehen. Da liegt es doch wohl näher anzunehmen, daß sie, das heißt eben der Dāmdāδ-Nask, hier schon ein Wort Ahura Mazdas gehabt hat, was im Čihrdāδ nur auf das erdentsprossene Paar übertragen war. Die Erwähnung des „vollkommenen Sinnes" in den beiden aus ihm erhaltenen Fassungen entspricht ja dem griechischen Wort ἔννους, der Befehl „denkt Wohlgedachtes, sprecht Wohlgesprochenes, tut Wohlgetanes" erwähnt zugleich die Stationen der Heimkehr zu Gott, die Anrede „ihr seid Menschen" offenbart ihnen die Abstammung von jenem Stammvater, der „Leben" gewesen ist.[2]) Er war Gottes liebster Sohn, Gott kann ihn gar nicht entschwunden und verloren sein lassen; in jeder Menschenseele soll er wieder zu Gott zurückkehren. Der Grieche, dem die soteriologische Bedeutung des Schöpfungs-

1) Vgl. Dēnkard VIII 13, 1—4. In ihm handelt es sich nur um die Verbreitung des Menschengeschlechts, doch mußte Gayōmard noch kurz erwähnt werden.

2) Der Befehl, sich auch ihrerseits nun geschlechtlich fortzupflanzen, liegt klar in den Worten „ihr seid geschaffen als Vatersväter aller körperlichen Wesen".

mythos einzig Wichtigkeit hat, erkennt hierin das Geheimnis der ganzen Schöpfung. Aber etwas davon liegt tatsächlich schon in der Urvorstellung eines „sterblichen Lebens" oder einer sterblichen Unsterblichkeit, und da auch Zarathustra die Heimkehr zu Gott lehrt, ist die Grundlage und Vorbedingung all dieser Mystik schon hier gegeben, das Wort Ahura Mazdas von Anfang an Höhepunkt und Kern der ganzen Schöpfungs- oder Weltgeschichte. Der Grieche sucht es mit allen Mitteln zur Erhabenheit auszugestalten. Für den Eingang dient ihm dabei der Spruch Jahves αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε in stilistischer Steigerung, für die Weiterführung das Wort des delphischen Apollo γνῶθι σεαυτόν, das ja ungemein oft in der gnostischen Literatur begegnet und tatsächlich einer Grundforderung der indischen und der persischen Mystik entspricht. Die Kürze und das geheimnisvolle Dunkel des griechischen Gotteswortes sollen ihm Größe geben, seine Bedeutung gibt der Autor selbst paraphrasierend wieder § 21 ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν χωρεῖ und erläutert dies wieder § 32 εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. Gewiß darf ich für den Dāmdāδ-Nask nicht ohne weiteres die gleiche Lebhaftigkeit mystischen Empfindens voraussetzen, wohl aber, entsprechend dem Čihrdāδ, ein Gotteswort, das sich dazu ausgestalten ließ.

Der erste Teil ist damit geschlossen. Wir schauen einen Augenblick zurück. Daß die Lehre von dem Urmenschen iranisch sei, hatte Bousset erkannt. Wir werden jetzt weiter gehen müssen und sagen, die ganze Schöpfungsgeschichte des Poimandres stammt aus der kanonischen Fassung der persischen Schöpfungslehre. Dem steht freilich das Urteil eines gewichtigen Kenners griechischer und orientalischer Überlieferung entgegen, Ed. Meyers[1]), der nichts Iranisches hier spüren zu können meinte und seinerseits positiv beweisen zu können glaubte, der mosaische Schöpfungsbericht erweitert durch die Spekulationen Philos über die Idee des Menschen gebe die Erklärung. Den iranischen Schöpfungsbericht hat er dabei überhaupt nicht berücksichtigt, ihm genügt es, Übereinstimmungen mit dem jüdischen hervorzuheben. Aber daß Erde und Wasser, Himmel und Gestirne, Pflanzen, Tiere und Menschen überhaupt Erwähnung finden, kann in orientalischen Kosmogonien niemanden befremden; nur auffällige Übereinstimmungen in der Abfolge und der Art der Schöpfungen könnten die literarische Abhängigkeit der einen von der andern beweisen. Sie fehlen, soweit ich sehe, vollkommen. In den Worten muß ich zwei Übereinstimmungen anerkennen, die sich auf die beiden Berichte der Genesis verteilen. In dem zweiten heißt es bekanntlich: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς

1) Ursprung und Anfänge des Christentums. II 351. 371ff.

καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Das heißt nach den Parallelstellen über die Tiere: der Mensch wurde lebendig, erhielt Leben. Im Poimandres wird berichtet: aus der geschlechtlichen Vereinigung des Gottes Anthropos mit der Materie entstand der Mensch; die vier Elemente der Materie wurden zu dem Leib, ὁ δὲ Ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχήν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν. Nicht der Hergang selbst noch die Bedeutung der Worte ἄνθρωπος oder ψυχή noch endlich der Sinn der Verbindung γίγνεσθαι εἰς stimmt irgendwie überein, sondern nur das rein äußerliche Wortbild. Wichtiger, ja wirklich lehrreich ist die zweite Stelle. In dem ersten Bericht der Genesis beginnt der Segensspruch Gottes über die nach seinem Bilde geschaffenen Menschen mit den Worten αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, die der Poimandres stilistisch verstärkt wiederholt.[1]) In der ganzen folgenden Rede und ebenso der vorausgehenden Erzählung weichen sie geradezu himmelweit voneinander ab. Ich habe vor zwanzig Jahren gesagt: der Verfasser des Poimandres hat jene Worte als Stilblüte aus der ihm bekannten großartigen Schilderung der Genesis entnommen[2]), wie er an andern Stellen Worte aus Plato entnimmt, ohne sachlich von ihm abhängig zu sein. Ich lerne jetzt, daß eine ähnlich beginnende Rede Ahura Mazdas in seiner Quelle ihm Anlaß zu dieser stilistischen Entlehnung wurde. Ähnliche Fälle werden uns später beschäftigen. Der Anschauung, daß ein Leser Platos sich nach Philos Idee des Menschen die Vorstellung eines göttlichen Urmenschen bilden konnte, der in geschlechtlicher Verbindung mit der Materie sieben oder vierzehn Kinder zeugt und dabei selbst verschwindet, und daß er dafür gar in dem doppelten mosaischen Schöpfungsbericht den Anlaß finden konnte, stelle ich die Behauptung entgegen: weder hätte Philo aus der platonischen Ideenlehre, die keinerlei Anhalt dafür bot, sich ein Gottwesen Ἄνθρωπος geschaffen, noch hätten jemals

1) Den Wortlaut scheint der dritte (vierte) hermetische Traktat, der Ἱερὸς λόγος, zu kennen, sich dabei aber enger an das jüdische Original zu schließen (Parthey 32, 10) εἰς πάντων τῶν ὑπ' οὐρανὸν δεσποτείαν καὶ ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν, εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει. Allerdings scheinen die Worte dort Einlage in einen älteren Text.

2) Kosmogonien interessieren in dieser religiös bewegten Zeit allgemein; eine ganze Reihe sind entstanden. Die Wucht der Sprache in dem Bericht der Septuaginta macht selbst dem Verfasser der Schrift Περὶ ὕψους (9, 9) Eindruck. Ein Jude scheint er gerade nach dem Lob, das er dem Moses spendet, nicht gewesen zu sein, und die Anführung als Interpolation zu fassen, wie in neuester Zeit wieder K. Ziegler (Hermes LI, 1915, S. 572) versucht, scheint mir ganz unmöglich. So wäre für einen in Ägypten für Griechen schreibenden Propheten die stilistische Entlehnung im Poimandres nicht wunderbar. Aber auch wenn weitere Einwirkungen jüdischen Empfindens uns nötigen, einen innern Anteil an der jüdischen Religion bei ihm anzunehmen, kann dies, wie wir sehen werden, nicht gegen die Benutzung persischer Tradition angeführt werden.

Rabbinen aus dem Doppelbericht in der Genesis sich die Vorstellung jenes überherrlichen, zweigeschlechtlichen Urwesens Adam gebildet, wenn ihnen nicht die iranische Vorstellung bekannt gewesen wäre. Sie lasen sie in ihr eigenes Offenbarungsbuch hinein, sie hat Philo später etwas hellenisiert und gnostischer Dogmatik angepaßt.[1]) Nicht durch ihn, sondern durch das babylonische Judentum geht dann die Adams-Mystik durch das ganze persisch beeinflußte Asien, überträgt sich durch das palästinensische und ägyptische Judentum in die christliche Spekulation des Abendlandes, beeinflußt hier selbst altdeutsche Rechtsurkunden und jüngere Edda-Dichter und klingt bei uns noch heut in dem Kinderliedchen „Adam hatte sieben Söhne" wieder. Und daneben wandert die iranische Urmenschen-Lehre in ihrer manichäischen Umbildung über Armenien zum Balkan, von da nach Rußland, überquert die Ostsee, dringt nach Schweden und trifft endlich in einer Strophe des eddischen Grimnirliedes mit der jüdisch-christlichen wieder zusammen.[2]) So wandern religiöse Texte und Vorstellungen. Wenn ich früher durch ein Beispiel aus dem Johannesevangelium die Philologen darauf verwies, daß sie den Text unserer eigenen heiligen Schriften erst verstehen, wenn sie die Anschauungen und Gefühlswerte kennen, welche sich mit den einzelnen Worten zu ihrer Zeit verbanden, so darf ich dafür diesmal mein Beispiel aus Paulus nehmen. Was in seiner Auferstehungslehre, I. Kor. 15, der erste und zweite Adam, das Zitat aus der Genesis und die Polemik sollen, verstehen wir nur, wenn wir die persische Lehre von dem in uns wiedererstehenden Gayōmard und ihre Umbildung im damaligen Judentum kennen; erst von hier aus verstehen wir die Gleichsetzung von Gottmensch und Pneuma und diesen für ihn grundlegenden und doch mit keiner modernen Psychologie faßbaren Begriff.

Die Rede Ahura Mazdas leitet im Dāmdāδ-Nask zu dem zweiten Teil, der im Griechischen durch ein außerordentlich interessantes Zwischenstück eingeleitet wird. Der Prophet fragt, ob die religiöse Unwissenheit, die ἄγνοια, ein so schweres Verbrechen, eine solche Sünde (ἁμαρτία) sein kann, daß sie den Menschen der Unsterblichkeit beraubt. Ist eine solche Entscheidung gerecht? Es ist die Frage, die sich jedem Griechen zunächst aufdrängen muß; sie berührt den tiefsten Unterschied zwischen einem religiösen und einem philosophischen Dualismus. Ihre Lösung ist zunächst: nicht graduell, sondern essentiell sind dies Wissen und diese Unwissenheit voneinander verschieden, sie sind absolute Ge-

1) Vgl. über die Berührungen mit der Gnosis jetzt Gött. Gel. Anz. 1924 S. 47.

2) Nähere Nachweise bietet meine Abhandlung 'Weltuntergangsvorstellungen' in der Kyrkohistorisk Årsskrift 1924, die auch im Einzeldruck erhältlich ist, und Bibliothek Warburg, Vorträge III, 1925.

gensätze. Aus der Entstehung des Menschen werden sie hergeleitet und führen in dem konsequenten Gnostizismus zur Annahme zweier Menschengeschlechter und Menschenschöpfungen durch verschiedene Götter, und zwar schon vor Philo. Ich habe schon früher[1]) darauf verwiesen, daß diese Feststellung Satornils (Hippolyt El. VII 28, 6, Irenaeus I 24, 2, Epiphanios XXIII 2, 3) fast mit den gleichen Worten bei Philo (Leg. alleg. I 31, vgl. II 4) wiederkehrt. Philos schon jüdische Quelle benutzt zweifellos eine vom iranischen Dualismus ausgehende Lehre, welche die ganze Gnosis beeinflußt. Bis zu dieser Konsequenz schreitet der Verfasser des Poimandres noch nicht fort. Das entscheidende ist ihm eine freie Wahl, ein ἔρως des Menschen, und er stimmt darin mit dem oben S. 19 A. 4 angeführten gewaltigen Hymnus des Zarathustra überein. Und doch zeigt seine Begründung mit der völligen Gleichsetzung des Leibes und der Materie mit dem Tode und dem Widergöttlichen, die in fühlbaren Widerspruch zu seiner Kosmogonie steht, jene allmähliche Verdüsterung des iranischen Glaubens, die in Mani ihren Höhepunkt findet und darum fälschlich oft ihm allein zugeschrieben wird.

Jenen essentiellen Unterschied zwischen den Menschen begründet der Verfasser mit dem nachträglichen Hinzutritt des Νοῦς, des Gottwesens, das die Gnosis πνεῦμα nennt.[2]) Scharf wird der Wortgebrauch von dem der Griechen gesondert; den Menschen allgemein νοῦς zuzusprechen ist Gotteslästerung. Der νοῦς kommt nur zu dem Frommen und sittlich Guten; die Frage, wie man das ohne ihn werden kann, wird nicht berührt. Den Bösen leitet der Strafdämon, der Gott des unreinen Feuers, zu immer größerer Sünde und damit immer größerer Qual. Aus dem persischen Ahriman ist, wie im jüngeren Judentum, nur ein Rächer und Peiniger geworden. Auch vorher war seine Stellung und sein Verhältnis zu der φύσις ὑγρά oder κατωφερής ja ganz unklar gelassen. Von einer Strafe im Jenseits ist nicht die Rede. Es scheint, daß es für die Bösen nur ein Diesseits gibt, während die Inhaltsangabe des Nask uns wenigstens vermuten läßt, daß in ihm auch von Höllenstrafen die Rede war. Es ist bedauerlich, daß wir gerade in diesem offensichtlich ganz auf griechische Leser berechneten Teil überhaupt keine Rückschlüsse auf das persische Original machen können. Nur der Grundgedanke ist durch den Hymnus des Zarathustra für es gesichert.

Dies Verhältnis setzt sich zunächst in der Schilderung des Aufstiegs der Seele, des εἰς θεὸν χωρεῖν, fort. Beim Tode bleiben Leib, Gestalt und ἦθος zurück, und die mit dem Körper verbundenen Sinneskräfte

1) Historische Zeitschrift 126, 4, 1, vgl. jetzt Gött. Gel. Anz. 1924 S. 47.

2) Allerdings erscheint der Νοῦς persönlicher, mehr als der Hüter und Leiter, kurz als Vohu Manō.

gehen in ihren Ursprung, die ἐνέργειαι, zurück.[1]) Auch θυμός und ἐπιθυμία verbleiben der ἄλογος φύσις. Nur die Seele (bzw. der νοῦς) steigt auf. Durch sieben Sphären führt der Weg. In der ersten verliert das Selbst die Fähigkeit zu wachsen oder abzunehmen, in den sechs folgenden je eine lasterhafte Neigung. Die Planeten sind hier plötzlich als böse Mächte gedacht, die diese Neigungen der Seele bei ihrem Niedersteigen gegeben haben und jetzt zurückempfangen, während sie früher Gottesmächte oder doch von dem Νοῦς δημιουργός geschaffene kosmische Wesen waren. Auch müßten es notwendig sieben Laster sein; die Veränderungsmöglichkeit gehört nicht mit ihnen zusammen. Sie aber verliert im Iranischen wirklich die Seele (richtiger: das Selbst) mit dem Tode; sie wird zum fünfzehnjährigen Mädchen, wie auch beim Weltuntergang die Auferstehenden ihren Leib in der unveränderlichen Form der Jugenblüte oder vollen Mannheit zurückerhalten. Hiermit hat der Verfasser die allgemein-hellenistische, astrologisch-religiöse Vorstellung verbunden. Auf Servius Aen. VI 714 habe ich schon früher verwiesen: *docent autem philosophi, anima descendens quid per singulos circulos perdat. unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexa sunt ea ratione, quia cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium. quae res faciunt perturbationem animabus, ne possint uti vigore suo et viribus propriis.*[2]) Um die Verwirrung vollkommen zu machen, hat der Verfasser auch noch in übler Erinnerung an die Seelenteilung Platos θυμός und ἐπιθυμία mit dem Leibe in der Materie verbleiben lassen und läßt die Seele doch τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν und die ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη erst in den oberen Sphären verlieren. Was der Dāmdāδ-Nask dafür gehabt hat, zeigt uns das oben S. 13 angeführte Fragment West, Pahlavi Texts IV 465 = I 341 (aus Šāyast nē šayast XII 5).

1) Über den Begriff scheint eine Stelle des Originals (Goetze S. 63) Aufschluß zu geben: Die „Seele ist wie Ōhrmazd. Vernunft, Verstand, Gedächtnis, Einsicht, Wissen und Deutungsgabe ⟨sind⟩ wie jene sechs Amahrspand, die vor Ōhrmazd stehen. Die übrigen Fähigkeiten im Leibe ⟨sind⟩ wie die übrigen himmlischen Yazatas." Letztere sind die δυνάμεις (über die Zahlen — 5, 6 oder 7 — vgl. Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. 1922 S. 249ff.).

2) Auf orientalischem Boden erscheint, vielleicht gleichzeitig, dieselbe Lehre in den Totenliedern der Mandäer, denen doch, wie schon Brandt sah und jetzt unbestreitbar geworden ist, ebenfalls iranische Vorstellungen zugrunde liegen. Ein Weltbild entspricht ihnen ähnlich dem des Markion: der gute Gott ist durch das Reich des Bösen von der Erde und den Menschen gänzlich losgetrennt. Boll hat das in seiner wundervollen Abhandlung 'Die Lebensalter', Neue Jahrbücher für d. klass. Altertum XXXI, 1913, S. 125ff. wohl zu wenig beachtet, wenn er die Liste des Ptolemaios so nahe an die des Poimandres heranrückt und die Unterschiede mehr in der Stimmung sucht. Ein Zusammenhang ist freilich unbestreitbar, Ptolemaios offenbar der Jüngere. Auch er bezeugt das Alter des Poimandres.

Dagegen stammt die ganze Schilderung der Ankunft in der ὀγδοαδικὴ φύσις, dem Garōδmān, und des weiteren Aufstiegs zu Gott wieder aus dem Dāmdāδ-Nask. In ihm war, wie Bundahišn XXVIII 7 (Goetze a. a. O. S. 62ff.) zeigt, von dem Garōδmān noch das ewige Licht geschieden: in jenem hat Ahura Mazda wohl sein Reich, aber erst in diesem seinen Thron, wie in dem Menschen die Seele ihr Haus im Herzen, aber ihren Thron im Kopfe hat, und ein Zitat aus dem Nask lautet ebenda: „über das Garōδmān ist offenbart, zu ihm komme allezeit die Stimme, die melodische, süße, die für die Seele Unsterblichkeit und Freude hervorrufe". Dem entspricht der griechische Text καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καί τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινι ἡδείᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν.[1]) Selbst die Kritik des griechischen Textes gewinnt durch diesen Vergleich. Ich schrieb, durch ägyptische Parallelen verführt, früher mit den Vulgathandschriften ἰδίᾳ, aber die Überlieferung der bessern Klasse ἡδείᾳ ist jetzt durch den Urtext gesichert. Bis in die manichäischen Hymnen geht, wie mir Prof. Schaeder zeigt, diese Vorstellung: die „gebetgepriesene Erde", *vāčāfrīd zamīg*, in dem Fr. M 4 S. 3[2]) ist in Wahrheit die „von der Stimme gebenedeite" Lichterde oder Ὀγδοαδικὴ φύσις, und wenn es in M 10[3]) von der Begrüßung Manis im Himmel heißt: „Als dich die schönen Jungfrauen und Jünglinge, die von der Monuhmēδ entsprossenen, sahen, segneten sie dich alle einstimmig durch Lobpreisen, o Jüngling ohne Fehl. Tamburine, Harfe und Flöten ließen wiederklingen die Melodie der Gesänge von allen Seiten. Die Götter alle standen dir gegenüber, von Herrschern geborner Sohn des Geschlechts. Es singt eine Stimme aus dem Luftraum die Melodie der Gesänge von der Lichterde her(?)" —, so werden wir die ἡδεῖα φωνή des Nask und die Schilderung des Poimandres vergleichen dürfen. Ähnlich schildert der Seelenhymnus der Thomasakten eine doppelte Begrüßung in der Heimat des heimkehrenden Königssohnes, die nun vor allen Anzweiflungen gesichert scheint, und ähnlich sondern noch ungedruckte mandäische Totenlieder einen ersten Empfang durch die Seligen in Abathurs Halle von dem letzten bei Gott selbst. Daß der Dāmdāδ-Nask dabei in der Schilderung sehr viel ausführlicher war als der Poimandres, zeigt die Erwähnung des himmlischen Wohlgeruches,

---

1) Diese Stelle zitiert der Verfasser des XIII. (XIV.) Traktats § 15: Ἐβουλόμην, ὦ πάτερ, τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν ⟨μανθάνειν⟩, ἣν ἔφης ἐπὶ τὴν Ὀγδοάδα γενόμενον νοῦν (γενομένου μου Codd.) ἀκοῦσαι τῶν δυνάμεων, καθὼς Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε. — ⟨Ὦ⟩ τέκνον, καλῶς σπεύδεις, λῦσαι τὸ σκῆνος. Ich interpungierte früher falsch.

2) Müller, Abh. d. Berl. Ak. 1904 S. 53. Das iranische Erlösungsmysterium S. 13. Es ist die Urheimat der Seelen, das Kanna der Mandäer.

3) Vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe, Heidelberger Sitzungsber. 1919 Nr. 12 S. 46.

der im Garōδmān herrscht (Goetze S. 62): „über das Garōδmān heißt es: durch es wehe allezeit guter Duft, verschiedenster, der für die Seele Wohlgeruch und Paradiesesfreude hervorrufe."

Nach dem sicher gnostisch formulierten Schlußwort τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι folgt dann die Entsendung des Propheten in die Welt als Erlösers der Menschen, seine Predigt, welche die Umkehr vom Wege des Todes in die Unsterblichkeit verlangt, und die Andeutung seines Erfolges. In wundervollem Schwung, meist mit platonischen Bildern, schildert er sein Tun und sein Glück, das ihm widerfahren ist, weil er von seinem νοῦς die untrügliche Verkündigung (τὸν τῆς αὐθεντίας λόγον) empfangen hat und selbst der Mensch (Gottes Sohn) geworden ist. Gottbegeistert von der Wahrheit ist er in der Welt erschienen[1]) und preist daher den Vater in einem Schlußgebet von gewaltiger religiöser Kraft. Es ist offenbar das Gebet, das er seinen Gläubigen täglich zu beten befohlen hat. „Heilig ist Gott, der Vater des Alls, heilig ist Gott, dessen Ratschluß vollzogen wird von seinen eigenen Kräften, heilig ist Gott, der erkannt werden will und erkannt wird von den Seinen. Heilig bist du, der durch das Wort alles Seiende gebildet hat, heilig bist du, dessen Abbild das ganze körperhafte Sein (die φύσις) ist, heilig bist du, den das körperhafte Sein nie voll zur Erscheinung bringen kann. Heilig bist du, der stärker ist als alle Kraft, heilig bist du, der höher ist als alle Höhe, heilig bist du, der erhaben ist über den Lobpreis. Nimm das Opfer des Worts, das reine, von Seele und Herz, die ganz zu dir sich wenden, Unaussprechlicher, Unkündbarer, den nur das Schweigen nennt. Wenn ich bitte, deiner Schau (γνῶσις), soweit unsere Natur ihrer fähig ist, nicht entraten zu müssen, so gib Gewährung und erfülle mich mit Kraft, dann will ich mit dieser Gnadengabe erleuchten, die von meinem Geschlecht in Unwissenheit wohnen, meine Brüder, deine Söhne. Darum glaube ich und bezeuge: in Licht und Leben geht mein Weg. Gepriesen seist du, Vater; dein Mensch will mit dir heilig sein, du hast ihm ja deine ganze Kraft gegeben."

Man wird diesen ganzen Schlußteil als eigenes Werk des griechischen Verfassers betrachten dürfen. Die neun mit Ἅγιος beginnenden Lobpreisungen, die sich in drei Strophen zerlegen, können sehr wohl jüdischem Ritual entsprechen.

Daß die Schrift in Ägypten entstanden ist, glaube ich noch jetzt.

---

1) Θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον. Seit der Berliner Papyrus die Verbindung τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους als ursprünglich erwiesen hat, möchte ich auch hier nicht durch Ergänzung verwässern. Die syrischen σωτῆρες bei Celsus (Origenes VII 8) sagen: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. ἥκω δέ. ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται.

Hier wirkt sie ja zunächst weiter[1]) und hier habe ich schon früher bei Manetho und Hekataios, also in der Priesterlehre der frühhellenistischen Zeit, Benutzung persischer Spekulation nachweisen können.[2]) Der Verfasser hat eine nicht unbeträchtliche Bildung, kennt die Formen der hellenistischen Populärphilosophie, aber auch Plato, und weiß aus beiden seine eigenwillige und individuelle, aber durchaus nicht reizlose Sprache zu bereichern, ohne besonders zu künsteln. Philosoph ist er nicht; er erträgt nicht nur die innern Widersprüche, die jeder alten Religion infolge ihrer geschichtlichen Entwicklung anhaften, sondern vermehrt sie, gerade wo er korrigieren will, fast grotesk. Seine Stärke liegt in dem religiösen Empfinden. Wer ihm darin gerecht werden will, möge etwa das älteste jüdische Henochbuch vergleichen, dessen Verfasser ja auch die Himmelswanderung gemacht haben und dadurch zu dem Menschen — aramäisch *barnāšā*, dem Menschensohn — geworden sein will. Es ist die Grundanschauung dieser Mystik. Auch er schöpft beständig aus iranischen, vielleicht allerdings jüngeren Schriften, aber Stoffwahl und Ausführung zeigen, daß er von der Tiefe des iranischen religiösen Empfindens ebenso wie von dem Geiste des Griechentums unberührt geblieben ist, ein seelisch und geistig bis zur Dürre trockener Phantast. Und ein anderes Gegenbild bietet Philo. Auch er ist ja, wo er Mystiker sein möchte, ganz von Iran beeinflußt und in griechischer Philosophie weit reicher als der Verfasser des Poimandres gebildet und doch vom Hellenentum trotz alles Kokettierens mit dieser Bildung himmelweit entfernt. Philosoph ist auch er nicht, ja hat innerlich kaum irgendwelches Interesse an der Philosophie.[3]) Ihn Eklektiker nennen heißt ihm zu viel Ehre antun; er will nur Bildung bekunden und seine Predigt mit wahllos aufgegriffenem philosophischem Flitterkram aufputzen. Virtuos im Anempfinden, kokett im Vortrag fehlt ihm als religiöser Persönlichkeit zum Mystiker die Tiefe, zum Propheten die Kraft; er ist nur erbaulich. So bleibt er gleich wirkungslos auf Hellenentum wie Judentum, weil er es beiden recht machen möchte, und empfängt seine Bedeutung erst dadurch, daß das nachfolgende Christentum nicht unmittelbar dem Rabbinertum, sondern ihm als Mittelsmann die Methode

---

1) Die Traktate XI (XII) und XIII (XIV) benutzen sie; VII (VIII) ist durchaus ähnlich, über III (IV) vgl. oben S. 24. A. 1. Das Charakteristische ist ja, daß der Verfasser trotz der Benutzung der persischen Schrift seine Lehre nicht als persisch, sondern als sein Eigentum empfunden und nicht einem Volke, sondern allen Menschen geboten hat.

2) Vgl. mein Buch 'Die hellenistischen Mysterienreligionen'[2] S. 92f. Ich komme später darauf zurück.

3) Das wies mir in einer Interpretation zu Leg. alleg. I zuerst mein Schüler, Dr. Hans Drexler, überzeugend nach.

der Erklärung des Alten Testamentes entnimmt. Bitter bekämpft er die Juden, die, um mit den Hellenen zu verschmelzen, sich entweder an einen neuen Propheten irgendwelcher Stadtgötter anschließen — die Schilderung dieser Männer, die Gemeinden um sich sammeln, erinnert schon stark an die Beschreibung des ersten Auftretens des Alexander von Abonoteichos — oder in eine der zahlreichen kleinen Mysteriengemeinden eintreten.[1]) Das Motiv für die meisten ist wohl, daß diese Gemeinden den innigen Zusammenhang bieten, der über die Gegensätze der Nationalitäten hinaushebt; sind doch die Mitglieder alle Brüder, Lebensgenossen, Freunde, die Reinen, die Frommen. Für ernstere Gemüter freilich gewiß auch die sakrale Verbürgung einer persönlichen Unsterblichkeit, die damals im Judentum noch umstritten wird. Ihr Judentum wollen diese Männer dabei nicht aufgeben, nur zugleich an dem Kult der „Hellenen" teilnehmen, also gewissermaßen zwischen zwei Religionen stehen, wie das außerhalb des Judentums dem halbgriechischen Orientalen ganz natürlich ist. Man kann die Bedeutung dieser Männer für die erste Ausbreitung des Christentums kaum hoch genug einschätzen. Ihnen wenigstens nahe stehen diejenigen Juden, die sich von dem äußeren Kult ihres Volkes loslösen und rein als Seelen — πνεύματα würde der Gnostiker sagen — zu leben behaupten[2]), d. h. in einer ganz individualistischen Frömmigkeit. Zu ihnen mag, wie ich weniger nach der einen, freilich an einer besonders feierlichen Stelle hervorbrechenden Erinnerung an die Genesis als nach der Auffassung des Strafdämons und der Übereinstimmung mit Henoch vermuten möchte, auch der Verfasser des Poimandres gehört haben, und ähnliche Männer werden uns in dem vierten Kapitel noch begegnen. Vom per-

1) De spec. leg. I 315 Κἂν μέντοι τις ὄνομα καὶ σχῆμα προφητείας ὑποδύς, ἐνθουσιᾶν καὶ κατέχεσθαι δοκῶν, ἄγῃ πρὸς τὴν τῶν νενομισμένων κατὰ πόλεις θρησκείαν θεῶν, οὐκ ἄξιον προσέχειν ἀπατωμένους ὀνόματι προφήτου· γόης γὰρ ἀλλ' οὐ προφήτης ἐστὶν ὁ τοιοῦτος, ἐπειδὴ ψευδόμενος λόγια καὶ χρησμοὺς ἐπλάσατο. κἂν ἀδελφὸς ἢ υἱὸς ἢ θυγάτηρ ἢ γυνὴ ἢ οἰκουρὸς ἢ γνήσιος φίλος ἤ τις ἕτερος εὔνους εἶναι δοκῶν εἰς τὰ ὅμοια ἐνάγῃ προτρέπων συνασμενίζειν τοῖς πολλοῖς καὶ ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἱερὰ καὶ τὰς αὐτὰς σπονδάς τε καὶ θυσίας ἀφικνεῖσθαι, κολαστέον ὡς δήμιον καὶ κοινὸν ἐχθρὸν ὄντα. — 319 Πρὸς τούτοις ἔτι τὰ περὶ τελετὰς καὶ μυστήρια καὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην τερθρείαν καὶ βωμολοχίαν ἐκ τῆς ἱερᾶς ἀναιρεῖ νομοθεσίας, οὐκ ἀξιῶν τοὺς ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ τραφέντας ὀργιάζεσθαι καὶ μυστικῶν πλασμάτων ἐκκρεμαμένους ὀλιγωρεῖν ἀληθείας καὶ τὰ νύκτα καὶ σκότος προσκεκληρωμένα μεταδιώκειν παρέντας τὰ ἡμέρας καὶ φωτὸς ἄξια. μηδεὶς οὖν μήτε τελείτω μήτε τελείσθω τῶν Μωυσέως φοιτητῶν καὶ γνωρίμων· ἑκάτερον γὰρ καὶ τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μανθάνειν τελετὰς οὐ μικρὸν ἀνοσιούργημα. τί γάρ, εἰ καλὰ ταῦτ' ἐστίν, ὦ μύσται, καὶ συμφέροντα, συγκλεισάμενοι ἑαυτοὺς ἐν σκότῳ βαθεῖ τρεῖς ἢ τέτταρας μόνους ὠφελεῖτε; — 323 Νῦν δὲ συμβαίνει πολλάκις τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀνδρῶν μηδένα μυεῖσθαι, λῃστὰς δ' ἔστιν ὅτε καὶ καταποντιστὰς καὶ γυναικῶν θιάσους βδελυκτῶν καὶ ἀκολάστων, ἐπειδὰν ἀργύριον παράσχωσι τοῖς τελοῦσι καὶ ἱεροφαντοῦσιν.

2) Philo *De migr. Abrah.* 89. 90. Auch hierbei ist ja die Auswahl ganz frei, nur braucht sie sich nach keiner Seite kultlich zu äußern. Die innere Verbindung beider Richtungen mit dem Gnostizismus brauche ich kaum zu betonen.

sischen Glauben ist das Judentum schon stark beeinflußt, aber doch in nationalen Formen geblieben; nur seine Frömmigkeit ist verinnerlicht. Der Verfasser des Poimandres geht einen Schritt weiter und bietet Hellenen und Juden die allerdings im Sinne der Gnosis fortgebildete persische Lehre in griechischem Gewande. Da wir ihn jetzt als Zeitgenossen oder Vorgänger Philos betrachten dürfen, gewinnt es besondere Bedeutung, daß das Wort Ahura Mazdas an die Menschen, in welchem jene Erinnerung an die Genesis hervorbricht, ganz in Sprache und Geist einer neuen Bewegung übertragen ist, deren Parole dann in dem persönlichen Teil offen ausgesprochen wird, der Gnosis. Der Poimandres ist die älteste erhaltene gnostische Schrift.

Mich hatte diese Überzeugung einst bestimmt, ihn herauszugeben und zu erklären. Ich hoffe, er hat durch die neue Analyse für theologische Leser an Bedeutung noch gewonnen. Jene Doppelströmung im Gnostizismus, einerseits Anlehnung an alte heilige Tradition, die es bedingt, daß er, wie Bousset entdeckte, alte orientalische Religion wie in Versteinerung bewahrt, andrerseits die schrankenlose Freiheit des einzelnen Propheten, zu neuern und umzugestalten, Berufung auf eigenste und unmittelbarste Offenbarung verbunden mit literarischer Abhängigkeit, die freilich allem späteren Prophetentum eigen ist, treten uns hier greifbar entgegen. Die griechische Philosophie spielt dabei fast gar keine Rolle, wissenschaftliches Denken wirkt nicht ein; wenn irgendeine Religiosität nur Glauben verlangt, so ist es die des Gnostizismus, dessen Alter und dessen Bedeutung für die allgemeine Religionsgeschichte immer deutlicher wird.

Wenn ich endlich schon in meinem ersten Buch nachdrücklich auf die Zusammenhänge der religiösen Literatur mit den 'Geheimwissenschaften' hinwies und mir manchen Spott strenger Fachgenossen damit zuzog, so hat gerade der Abschluß dieser Arbeit mich bei einem zufälligen Zusammentreffen mit Prof. Ritter eine Nachwirkung dieser religiösen Schrift auf die orientalische Zauberliteratur entdecken lassen, die auch für diese Zusammenhänge das erste sicher nachweisbare Beispiel bietet. Doch bleibt dies besser dem vierten Kapitel vorbehalten.

Mein Hauptzweck ist diesmal ein anderer. Ich hatte versprochen, philologischen Lesern zu erklären, wie Eudoxos und Aristoteles dazu kommen konnten, Plato als den Fortsetzer oder Wiederhersteller der Lehre Zarathustras oder doch Zarathustra als seinen Vorgänger zu bezeichnen. Ich denke, das Versprechen ist erfüllt, seit wir Alter und Inhalt dieses Nask, der nachweislich damals Griechen bekannt war, einigermaßen kennen. Eine Welt der Ideen (des Immateriellen), einen Ursprung der Menschenseele aus Gott und eine Rückkehr zu ihm fand

man hier und fand sie bei Plato. Das heißt nun natürlich nicht, daß Plato sie von hier hat, aber es stellt allerdings dem Philologen ganz anders dringend als vorher die Frage, wieviel an Anregungen Plato auch von hier empfangen hat. Denn die Möglichkeit dazu ist jetzt nicht mehr zu bestreiten. Schon um 395 soll ja Eudoxos, für den Kenntnis jener Lehren jetzt wahrscheinlich ist, zuerst nach Athen gekommen und um 368 dahin zurückgekehrt sein.[1])

Ich selbst stehe nun leider nicht so in der Plato-Literatur und der antiken Philosophie, daß ich diese Frage voll erörtern könnte, und will zufrieden sein, wenn ich eine eingehende Behandlung durch andere hervorrufen und etwas vorbereiten kann. Muß ich dabei großen und von mir verehrten Forschern auf Grund des neuen Materials widersprechen, so bitte ich um Nachsicht. Den Weg zu Plato findet auch ein Anfänger nur durch sich selbst und kann nur seinen eigenen Plato sehen. Ich denke mir, wir sollten einerseits isoliert stehende Ausführungen der Spätzeit heranziehen, wie etwa die berühmte Einlage im Theaetet (p. 176), eine Stelle, deren Eigentümlichkeit mir schon vor 15 Jahren aufgefallen war[2]), ohne daß ich damals eine Erklärung fand, und die mir unabhängig voneinander Prof. Drachmann und Prof. Stenzel sofort bezeichneten. Zeitlich fällt sie wohl kurz nach der Rückkehr des Eudoxos, inhaltlich berührt sie sich durch den Gedanken an den Staat und seine Leitung mit den später zu besprechenden Stellen. Hier finden wir einen Grundbegriff iranischer Spekulation, das ὁμοιοῦσθαι θεῷ[3]), und zwar als ein Entrinnen aus dem Reich der Materie und der κακά oder der κακία, und finden zugleich den echt iranischen Gedanken von der Notwendigkeit des Bösen als des Gegensatzes zum Guten.[4]) Ähnlich könnte man einzelne Begriffe weiter verfolgen, freilich kaum zu sicheren Ergebnissen

1) Hultsch bei Pauly-Wissowa VI 931ff.

2) Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910 S. 135.

3) Der Gedanke ließe sich, wie mir Göttinger Freunde betonen, zur Not auch aus Plato selbst herleiten: ist die Seele göttlich und soll sie zu Gott zurückkehren, so kann man folgern: sie muß ihm also ähnlich werden. Aber die Stellen, an denen der Ausdruck sonst begegnet und auf die ich verwiesen werde, weichen doch fühlbar ab; Phaidros 253a handelt es sich dabei um die individuellen Züge der einzelnen Volksgötter, Rep. X 613ab zwar um die sittliche Grundeigenschaft, aber der Gedanke ist anders gewendet; näher steht Leg. IV 716c, ferner wieder VII 792d (der Grundbegriff ist θεῖος); keine könnte der Zeit nach entscheiden. Immer ist (außer im Phaidros) nur von der Sorge Gottes um den ihm lieben Menschen die Rede.

4) Die Stelle in dem sehr viel früheren Lysis 220d, auf die mich Prof. Stenzel wies, macht einen Schluß hieraus freilich unsicher. Immer bliebe die Frage, was durch andere Mittelquellen vorher schon an Plato gekommen sein kann. Bei der Erläuterung der Einzelbegriffe treten dann die Vorsokratiker hinzu, über die wir nur so wenig wissen. Wie oft wird man wirklich sagen können „das muß unmittelbar aus Iran stammen"?

gelangen, so lange wir an Einzelheiten haften. Andrerseits müßten wir natürlich die μῦθοι ins Auge fassen. Freilich den Mythos des Aristophanes im Symposion, den philologische Leser wohl dabei an erster Stelle erwarten, möchte ich ganz ausscheiden. Nicht weil ich seine Zurückführung auf griechische Mythenvorstellungen wie die des Geryones und der Molioniden für besonders einleuchtend halte — ein Hinweis auf die orientalische Vorstellung von dem zweigeschlechtlichen (?) Urmenschen und seinen Nachkommen, die ebenso lang als breit, ja wie der Kosmos einem Wassertropfen vergleichbar waren[1]), würde mir immer noch glaubhafter sein —, sondern weil ich nicht sehe, was ich aus dieser Untersuchung lernen könnte. Plato läßt den großen Komiker eine Erzählung[2]), die er selbst burlesk und lächerlich findet, drollig ausmalen, um dann plötzlich tiefsten Sinn und eine fast überschwengliche Empfindung[3]) in sie hineinzulegen und damit zu zeigen, daß derselbe Mann heiterstes Spiel der Einfälle und hohen Schwung des Empfindens in sich vereinigen kann. Die Wundermacht des Dichters, die er uns hier zur Anschauung bringt, ist ganz sein eigen; dem ursprünglichen Mythos diesen Sinn beizulegen, wird niemandem einfallen. So ist es ganz gleichgültig, von wo der rohe Stoff stammt, den Plato auflas und zum Kleinod umgestaltete. Wer leidenschaftlich für griechischen Ursprung eifert, soll durch mich nicht daran irre gemacht werden. Beträchtlich anders liegt für mich die Sache schon in dem Mythos des Politikos, der zwar auch Scherz und Ernst miteinander verbindet, aber in einer ganz anderen Weise, und über den die besten Erklärer kurz hinweggehen, weil sie auf griechischem Boden nichts Ähnliches finden können. Bietet uns hier der Orient die Erklärung[4]), so werden wir für diese Art παίγνιον auch einen

1) Gr. Bund. bei Christensen a. a. O. 22 (Schaeder Text I A); Goetze S. 60 § 1.

2) Daß es sich um eine Art Tradition handelt, schließe auch ich aus dem Hereinziehen der griechischen Sage; wie es Plato liebt, in diesen Mythen die „Erinnerungen" des eigenen Volkes und fremder zu verbinden, zeigt der Mythos des Politikos. Aber eine ins einzelne gehende Quellenanalyse, wie wir sie an philosophischen Darlegungen üben und K. Ziegler (Jahrb. f. d. klass. Altertum 31, 1913, S. 529ff.) auf die Rede des Aristophanes überträgt, scheint mir durch deren Charakter ausgeschlossen.

3) Was der τόπος für die spätere Liebesdichtung bedeutet, habe ich in dem Aufsatz 'Zur Sprache der lateinischen Erotik' Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1912 Abh. 12 S. 3ff. auszuführen versucht.

4) Hier finden wir ja den in der Erde vergehenden (ἐξαφανιζόμενον) Menschen, hier die γηγενεῖς, die sich noch nicht geschlechtlich fortpflanzen, hier den im Orient begreiflichen Gedanken, daß die Zeugung untrennbar mit dem Laufe der Gestirne verbunden ist, ja durch ihn veranlaßt wird, hier endlich den entscheidenden Gedanken, daß ihrem geordneten Lauf Störungen, ja ein Kampf untereinander vorangehen und immer wieder folgen (nach dem Bundahišn ein Kampf der Planeten unter Ahriman gegen die Tierkreiszeichen unter Ohrmazd). Die Frage nach der Ewigkeit des Kosmos, die sich hierbei dem Griechen aufdrängen muß, gibt diesem Gedanken die philosophische und religiöse Bedeutung.

tieferen Zweck suchen müssen und in dem Satze (270a) μήτ' αὖ δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν finden können. Die ihm durch das Alter der barbarischen und die Jugend der hellenischen Tradition aufgezwungene Annahme von großen Weltkatastrophen sucht Plato sich zu erklären, ohne doch den schroffen Dualismus der iranischen Lehre anzunehmen. Er kennt ihn durch den damals schon nach Athen zurückgekehrten Eudoxos genau, aber er lehnt ihn als unmöglich ab, ohne doch selbst eine positive und ernste Lösung zu bieten. Noch zu jung für sie muß darum der Schüler sein. Die dritte Stufe bietet dann der Timaios, der fast ganz zum Mythos geworden ist. Aber in ihm ist für mein laienhaftes Empfinden der Charakter der παιδιά, der noch im Politikos hervorgehoben war, völlig geschwunden, man müßte ihn denn in dem durch die Mythenform erzwungenen Versteckspiel mit dem Leser finden, daß dieser das Nacheinander der Erzählung in ein Nebeneinander und Miteinander umsetzen und umdeuten müßte, um ganz in Platos Sinn einzudringen.[1]) Nur aus dem Bilde des δημιουργός, das Plato im Staat[2]) entwirft, also aus der Vorstellung eines Schöpfers, der beständig die Welt und sich selbst schafft, ließ sich ein solcher philosophischer Weltschöpfungsmythos herausspinnen. Aber warum legt sich Plato diesen kaum verständlichen Zwang auf? Das Bild verdankt er, wie wir sehen werden, der Orphik, aber nicht mit ihrer Kosmogonie wetteifert er und noch weniger mit den kosmologischen Spekulationen der älteren griechischen Philosophie, wiewohl er auch sie natürlich kennt und berücksichtigt. Ich kann mir die Form, unter deren recht drückenden Zwang er sich begibt, nur erklären, wenn er mit einer theologischen Weltschöpfungslehre wetteifert, sehe aber hierbei auch sofort, daß es sich bei jener Umsetzung um mehr als ein Spiel handelt. Die pedantisch-strenge Durchführung des teleologischen Gesichtspunktes in der ganzen Naturbetrachtung war so überhaupt nur möglich, und sie gehört zum Wesen dieser wundersamen Schrift. Sie verlangt einen Gottesbeweis, der nicht im Anfang, wohl aber im ganzen Verlauf der Schrift gegeben wird und sich dem Leser immer stärker aufzwängt.[3]) Der dialektische

1) Aristoteles müßte dieses „Spiel" dann nicht erkannt haben. Schon daraus möchte ich folgern, daß ein „Spiel" in diesem Sinn auch nicht beabsichtigt war.

2) Rep. X 596e.

3) Gewiß ist dieser Gesichtspunkt im einzelnen in populärer Betrachtung schon verwendet worden und mag an sich selbst einer materialistischen Weltbetrachtung schon möglich sein (vgl. W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich 1925, der mir freilich etwas zu weit zu gehen scheint). In dieser Durchführung scheint er dennoch ganz neu. Wenn man den persischen Nask als Vorbild anerkennen will, soll man zugleich darauf achten, daß er in ihm, soweit wir sehen können, fehlt. Der Orientale brauchte seinen Gott nicht zu beweisen; er verkündet ihn nur. [Erst viele Jahrhunderte später, nach der arabischen Er-

Beweis, der im Eingang kurz berührt wird, tritt gegen diesen ganz zurück. Auf den Wetteifer mit einer theologischen Weltschöpfungslehre weist aber von Anfang an auch der bisher von niemand erklärte Umfang, den Plato dem Stoffe gibt. Daß wir jetzt den Dāmdāδ-Nask einigermaßen kennen und wissen, daß wenigstens sein Hauptinhalt dem Plato damals bekannt sein konnte, zwingt uns, ihn ganz vorurteilslos zu vergleichen. Bietet er doch so manches, was kein Grieche jener Zeit mit zur Kosmogonie gerechnet hätte, während es Plato offenbar als seine Aufgabe gefaßt hat. Der Nask erwähnt ja nicht nur die Schöpfung der Tiere und Pflanzen, sondern zählt ihre Arten auf und bespricht ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit; er erwähnt nicht nur, sondern beschreibt, wie wir noch sehen werden, eingehend den Bau des menschlichen Leibes, weil dieser ja dem Kosmos entspricht. Sollten wir vielleicht in diesen rein äußeren Übereinstimmungen den Schlüssel oder wenigstens ein Hilfsmittel zum Verständnis der rätselhaftesten Schrift Platos gefunden haben? Wir können die Frage jetzt noch nicht beantworten. Erst muß der Nachweis einer weiteren, demselben Nask entlehnten Schrift uns über dessen Inhalt klarer unterrichten. Nur so viel sehen wir schon jetzt, daß es sich um eine Entlehnung dabei überhaupt nicht handeln könnte. Jeder Blick auf den Timaios würde zeigen, daß die ganze geistige Einstellung und Empfindung Platos durchaus anders, durchaus sein eigen ist. Nicht nur seine gewaltige Persönlichkeit, auch die ganze durch Jahrhunderte gehende Entwicklung der griechischen Individualität, die den Unterschied zwischen Orient und Okzident erst geschaffen hat, erzwingt das. Wenn wir wirkliche Entlehnungen finden wollen, müssen wir viel höher heraufsteigen, werden aber dabei freilich immer mehr jenen historischen Nachweis der Möglichkeit und des Verlaufs der Übertragung verlieren, der das Plato-Beispiel in methodischer Hinsicht so lehrreich macht. Aber Anregungen kann, ja muß eigentlich selbst ein Plato auch von den „Barbaren" übernommen haben und wird wie sein Schüler dabei nur den Ehrgeiz empfunden haben, als Hellene das Fremde besser und schöner zu machen. Das festzustellen scheint mir fast wichtiger, jedenfalls aber für mich erreichbarer, als mit meiner hierzu kaum hinreichenden philosophischen Schulung Einzelfragen zu erörtern, wie etwa, ob die Scheidung zwischen αἰών und χρόνος, die Aristoteles dann aufnimmt und fortbildet[1]), oder die Annahme eines fünften Elementes mehr oder minder stark von iranischer Spekulation beeinflußt ist. Als

---

oberung macht ein Zarathustrier, der scharfsinnige Mardānfarrux, in seinem Škanδ gumānīγ vižār (etwa Ende des 9. Jahrhunderts) den Versuch einer begrifflich durchgearbeiteten Theodizee. Prof. Schaeder.]

1) Vgl. Berta Stenzel, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum LIII/LIV, 1924, S. 11.

meine Aufgabe betrachte ich, für andere das Material zurechtzustellen. Dazu gehört für die Religionsgeschichte, in der für mich Plato eine entscheidende Stelle einnimmt, Datierung und Rekonstruktion der wichtigsten Quellen und Feststellung ihres Verhältnisses zu anderen. Zu ihnen gehört vor allen andern der Dāmdāδ-Nask, der in der Lehre von dem Gotte 'sterbliches Leben' (Gaya marətan) die Grundlage für alle späteren Erlösungslehren bietet. Ich muß den Leser darum bitten, an dem griechischen Text des Anhangs und später an den orientalischen Texten und Ausführungen Prof. Schaeders im Anfang von Teil II meine Behauptungen nachzuprüfen.

II. VOM TÖPFERORAKEL ZU HESIOD

Zu einer andern iranischen Prophetie und von ihr zu einem Stück altgriechischer Dichtung soll uns ein junger ägyptisch-hellenistischer Text führen, das sogenannte Töpferorakel, das uns leider nur trümmerhaft und arg entstellt auf zwei Papyrusfetzen des zweiten und dritten Jahrhunderts nach Christus erhalten ist und sich selbst als Übersetzung eines altägyptischen Textes bezeichnet. Das eine kurze, vielleicht nur eine Erwähnung des Orakels enthaltende Bruchstück, dessen Verbleib mir unbekannt ist, lasse ich beiseite. Um die Textgestaltung und Deutung des zweiten zur Sammlung Rainer gehörigen und jetzt in der Nationalbibliothek zu Wien aufbewahrten haben sich erst Wessely, dann Wilcken, hierauf ich und noch einmal Wilcken bemüht.[1]) In allerneuster Zeit ist der Papyrus von Herrn Ibscher geglättet und geordnet worden, und da eine für mich hergestellte Photographie bei dem Erhaltungszustand des Papyrus zu wenig ergab, haben der Leiter dieser Abteilung der Nationalbibliothek, Dr. Gerstinger, und mein verehrter Kollege Prof. Radermacher in langer, ungemein mühevoller Arbeit ein Apographon für mich hergestellt. Ich beklage tief, daß ich den besten Dank für diese Güte, eine volle Ergänzung und einigermaßen befriedigende Textgestaltung, nicht bieten kann. Mögen andere glücklicher sein.

Die Wiederherstellung leidet unter folgenden Schwierigkeiten. Die Erzählung ist wirr; der Schreiber hat außerdem in seiner Vorlage am Rande stehende Bemerkungen, z. T. sogar zerrissen, in den Text eingefügt, wie der zertrennte Vermerk μεθηρμενευμένη κατὰ τὸ δυνατόν in der Subskription zeigt; er fand ferner Doppellesungen, wie sie in der ägyptischen Sakraltradition, z. B. der Tefnutlegende und den Zauberpapyri üblich sind[2]); Lücken scheinen sicher, Schreibfehler nicht selten. Aus

1) Wessely, Neue griech. Zauberpapyri, Denkschr. d. Wiener Akad. Bd. XLII S. 3ff. und nach seinem Text Wilcken, Aegyptiaca, Festschrift für Ebers, 1897, S. 146. Dann nach einer Photographie, die auf meine Bitte von dem leider noch ungeglätteten Texte gemacht wurde, ich in den Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1904 S. 309 und nach dieser Photographie Wilcken, Hermes XL 544, dessen Text bis jetzt grundlegend sein mußte.

2) Vgl. Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1922 Abh. 2 S. 28 und im Töpferorakel II 13 κύκλον δρόμον (durchstrichen) und ἄνεμοι πνοιαί. Selbst die Vermutung, daß zwei beträchtlicher voneinander abweichende Texte vereinigt sind, könnte aufsteigen.

der ersten stark verstümmelten Kolumne läßt sich nur ein allgemeiner Eindruck von dem Inhalt gewinnen, in der zweiten ein größerer Wortverlust nicht ausfüllen. Ich gebe hier die Abschrift Dr. Gerstingers mit unbedeutenden eigenen Ergänzungen:

Kol. I (oberer Rand frei)

]ον καὶ παράνομον. Ὁ δὲ ποταμὸς
]μον ὑδάτιον, αλλονεον ὥ[σ]τε πυ̣ρ̣υεσθαι
ἀλλὰ παρὰ φύσιν ἐν τῷ τῶν Τυφω[νί]ω(ν)
τάλαινα Αἴγυπτος κ[ε]κακουργη[μέ]νη
5 τοῖς κα̣τ̣]ά σου κεκακουργημένοις κακ[ουργήμ]ασι
δύσ]ε̣ται οὐ θέλων βλέπειν τ[ὰ] ἐν Α[ἰγύ]πτῳ
]η̣σει τοῖς σπόροις Ἔσ̣τ̣αι τὰ τ[. .] . . . απ̣[α̣]σ
γεω]ργὸς ὅσον οὐκ ἔσπειρεν φ[όρ]ους αγτ.[
]στω διὰ τὸ ⟦εν⟧ ἐνδεεῖς αὐτο[ὺς εἶ]ναι τροφῶ[ν]
10]ερεισας ἀποισεῖται τουτο [. . . . . .] σ
]ἔσται, ὃς καὶ τοὺς ἀδελφοὺ[ς] καὶ [τὰς γα]μετὰς
]γὰρ ἐπεὶ ὁ μέγας θεὸς Ἥφαιστος [ἐπικ]ληθή-
]ειν καὶ ἑαυτοὺς οἱ ζωνοφόροι ανο̣ρ̣υσιον
]σατος κακωθήσεται, μετελεύσεται δὲ ποσὶ
15]ωμηνιν καὶ πολλοὺς καταστρέψει αὐτῶν
]καθέξει δὲ ἐκ Συρίας ὁ μεισητός [τε κ]αὶ πᾶσι(ν)
ὠ[μὸς βασιλεὺς μαιν]όλης ὑπάρχων καὶ ἀπὸ ετ[. . .] . [.] . . . τεσ̣
ξ . . . . . .]αὐτὸς ἐκ τῶν ἀνοσίων εἰς Αἴγυπτον αἶ . . θ[
]ὕστερον ἐρημωθήσεται. Ὁ δὲ τὰ δύο ο[ρ]μημε
20 σ̣τοι. . . . . λωσ . . . . ι̣σμενα αμμονος τε εφη καλῶς
. ουτ̣ι̣ . . . . . .] . ζω[νοφό]ροι τὰ τούτων τέκνα ἥ τε χώρα ἀκατάστα-
. . κα̣ι̣ . . . . . .]οι τῶν τὴν Αἴγυπτον κατοικούντων καταλει-
]τὰ ἴδια ἐπὶ ξένης πορι̣σ̣θήσονται παρακληθ
]τὰ ἑαυτῶν κακὰ ἧσσον ἢ τὰ ἐκείνων καὶ απ̣[
25]τ̣γη α̣υ̣τ̣α̣σ̣ . . [ἀ]λλήλ[ω]ν δύο ἐξ αὐτῶν . [
]υμ̣ω̣ . . . . . .

2 ἄλλο . . σ̣ον W. vielleicht ἀλλὰ νέον? wohl πυρεύσθαι. 3 Formelheft wie II 14 (es fehlt καιρῷ oder dgl.) Erg. G. 4. 5 Erg. G. 5 κατ]α σου. Der Querstrich von τ zu α noch erkennbar G. 6 Weltuntergangszeichen, vgl. Vergil Georg. I 467. 68. 7 η̣σει oder υ̣σει G. τατ̣ oder ταπ̣ G. für απ̣[α]ς denkbar απ[α]σα. Man sieht am Rande noch langen Ausstrich. G. 8 φόρους zweifelnd Rei. 9 Erg. G. 10 Lies ἀποστερήσας ἀποίσεται Rei. 11. 12 Erg. Gerst. 13 Denkbar ανθουσιον, ανφουσιον, Rad. vermutet αναλουσιον. 14 Vielleicht ς αὐτὸς. 16 Erg. Rei. 17 ω unsicher μαιν]όλης Rad. 19 ο[ρ]μημε Rad. 20 κα]λῶς Rad. [κεχρ]ημένα oder irriges [κεχρη]ισμένα Rei. lies Ἀμμωνός τε ἔφη Rad. 22 ὀλίγ]οι und καταλει[φθήσονται] Rei. 23 ξένης erk. Rad. 26 υμ̣ω̣ G. υ̣εω Rad.

. .]ν[. . . . . .] . . . . . λυσε̣ . . . . . ̣ο . . . . . .
. .]θ̣[. . . . . .] . . . . . καὶ τῇ ̣τ̣α̣λ̣αί̣[νῃ] . . . . . .
τὴ]γ̣ τ[ῶν ζωνο]φ[όρω]ν πόλιν κατ̣α̣π̣α̣τ̣ε̣ι̣ . . . . . .
30 . .]υ̣μ[. . . . . .]ε̣λ . ξ . . . . . ἐνκτισθήσετα[ι] . . . . . .
. .]σ̣ ει[. . . . . μ]ενο̣σ̣ . . . . . λο παραγένηται ει[. . . . . .]τ̣α̣σ̣
. .]εν[. . . . . .]ων η τε [τῶν ζωνο]φόρων πόλις ἐρημωθήσεται αν-
. .]. .[. . . . . .]κάμινος διὰ τὰς ἀνομίας ἃς ἐποιήσαντο τῇ Αἰγύπτῳ

Kol. II (freier Rand oben)

τά θ' ἱερ]ὰ τὰ ἐκεῖ μετενεχθέντα πάλιν ἐ[πα]νήξει ἐπὶ τὴν
Αἴ]γυπτον ἥ τε παραθαλάσσιος πόλις ψυγμ[ὸς] ἁλιέων ἔσται διὰ
τ[ὸ] τὸν Ἀγαθὸν δαίμονα καὶ Κνῆφιν εἰ[ς Μ]έμφιν πεπορεῦσθαι,
ὥ[σ]τε τινὰς διερχομένους λέγειν· Ἑαὕτη π[όλ]ις ἦν πάντροφος,
5 εἰς ἣν [κ]ατοικεισθη πᾶν γένος ἀνδρῶν'. [Κ]αὶ τότε ἡ Αἴγυπτος
αὐξηθήσεται, ἐπὰν ὁ τὰ πεντήκοντα πέντε ἔτη εὐμενὴς
[ὑ]πάρχων ἀπὸ Ἡλίου παραγένηται βασιλεὺς ἀγαθῶν δοτὴρ καθιστά-
[με]νος ὑπὸ θεᾶς μεγίστης Ἴσιδος, ὥστε εὔξασθαι τοὺς περι-
[όν]τας τοὺς προτετελευτηκότας ἀναστῆναι ἵνα μετάσχωσιν τῶ(ν)
10 ἀγαθῶν. Ἐπὶ τέλει δὲ τούτων φυλλοροήσει καὶ ὁ λειφθεὶς ὕδασει Νεῖ-
[λο]ς πληρωθήσεται, καὶ ὁ μετημφιεσμένος ἀσυμφώνος
χειμὼν ἰδίῳ δραμεῖται κύκλῳ· καὶ τότε τὸ θέρος ἴδιον λήμ-
ψεται [[κύκλον]] δρόμον, εὔτακτοι δὲ ἄνεμοι πνοιαὶ ἔσονται αι̣π̣.ο̣[.]
ἁπαλῶς ἐλαττούμεναι. Ἐν γὰρ τῷ τῶν Τυφωνίων ὁ ἥλιος ἠμαυρώ-
15 θη. Ἐκλάμψας, δίκην τῶν κακῶν δείξας καὶ σπάνιν τ̣ῷ̣ ζωνοφόρων, ἥ τε Αἴγυπτος. Μέχρι τούτου διασαφήσας διεφώνησεν. Ὁ δὲ βασιλεὺς Ἀμενῶπις, οὐκ ὀλίγαις συμφοραῖς ἐπαχθεὶς ἐφ' οἷς ἀπήγ[γει]λεν, τὸν μὲν κεραμέα θάψας κατέθετο ἐν Ἡλίου πόλει, τὴν δὲ βίβλον καθίδρυσεν ἐν ἱεροῖς ταμείοις αὐτοῦ καὶ
20 [ἅ]πασιν ἀνθρώποις παρέδειξεν ἀφθόνως.

Ἀπ[ο]λογία κεραμέως μεθηρμενευμένη
π[ρ]ὸς Ἀμενῶπιν τὸν βασιλέα κατὰ τὸ
[δυνα]τὸν περὶ τῶν [τ]ῇ Αἰγύπτῳ μελλόν-
των.

10 φυλλοφορήσει Norden. 11 ἀσυμφώνως Wess. 13 κύκλον durchstrichen. 13. 14 Denkbar vielleicht ἄνεμοι ⟪πνοιαὶ⟫ ἔσονται αἱ πνοιαὶ ἁπαλῶς ἐλαττούμεναι G. ὁμαλῶς ἐλιττόμεναι? Rei. 15 Nach ἠμαυρώθη Lücke.

Das Orakel ist für Ägypten bestimmt, ahmt in seiner Einkleidung eine ältere ägyptische Prophetie, die in hellenistischer Zeit noch bekannt war, nach und behauptet im Schluß, aus der Bibliothek der Pharaonen zu stammen. Man kann seine Bezeugung kaum anders als beängstigend gut nennen. Steht doch in der Subskription neben dem

Titel als eine Art Kanzleivermerk μεθηρμενευμένη κατὰ τὸ δυνατόν.[1]) Der Leser verbindet das notwendig mit dem vorausgehenden Bericht, daß der Pharao allen Menschen — also auch den Griechen — gern Abschriften aus seinem Archiv gab. Wir erinnern uns, daß die orientalischen alchemistischen Fälschungen oft aus der Bibliothek der Ptolemäer zu stammen vorgeben, und daß in der Schrift des Hermes an König Ammon (Reitzenstein, Poimandres S. 348) der Pharao ermahnt wird, keinesfalls eine Übersetzung ins Griechische zu gestatten.[2]) Die Weissagung schildert das Elend Ägyptens unter der Herrschaft auswärtiger Feinde[3]), die als Τυφώνιοι, als ἀνόσιοι und als ζωνοφόροι, Gürtelträger, bezeichnet werden, erwähnt den Einbruch des Kambyses[4]), weiter einen verhaßten Herrscher von Syrien, dann in dem gut erhaltenen Teil den Untergang und die völlige Verödung Alexandrias, dessen Schutzgott, Agathos Daimon, nach Memphis gewandert ist, ferner einen segenspendenden, vom Sonnengott entsendeten Herrscher, unter dessen 55 Jahre dauerndem Regiment die Lebenden wünschen werden, daß die Toten wieder auferstehen. Denn wie ein verdorrter Baum wird Ägypten wieder ausschlagen, der versiegte Nil wieder reichlich fluten, Sommer und Winter ihre natürlichen Eigenschaften wieder gewinnen und heilbringende Winde wehen. Denn im Lande (oder: in der Zeit) der Typhonier war der Sonnengott verdunkelt gewesen; jetzt aber hat er wieder aufstrahlend Rache für alles Unrecht und Not (oder Untergang) der Gürtelträger gebracht, Ägypten aber —. Bei diesen Worten stürzt der Prophet tot zusammen, die Weissagung ist beendet.

In der Deutung ging ich einst von der Erwähnung des Kambyses I 11 aus, die sich durch die neuen Lesungen mir bestätigt hat, sodann von der Erwähnung Alexandrias II 2—5, die jetzt durch Wilckens neue Lesungen, die sich am Papyrus bestätigt haben, außer allen Zweifel gestellt ist. Wenn ich freilich noch glaubte, nur an einen Niedergang Alexandrias denken zu müssen, so konnte dies Wilcken durch den Hinweis auf das Vorbild (Ez. 26, 5) widerlegen; nur von einer völligen Zerstörung Alexandrias kann die Rede sein; sie entspricht dann durchaus den typischen Wendungen alttestamentlicher Prophetie (vgl. etwa Jerem. 9, 11; Jes. 34, 11; 13, 20; Zephanj. 2, 13). Weiter widerlegte Wilcken

1) Vgl. Paul M. Meyer, Juristische Papyrus der Gießener Sammlung, N. 29 die Unterschrift ἀντίγραφον συγχωρήσεως Αἰγυπτίας μεθηρμενευμένης κατὰ τὸ δυνατόν.

2) Dabei hat gerade diese Schrift sicher keine ägyptische Vorlage.

3) Auch Wilcken hat dies als sicher zugegeben.

4) Die Beziehung von I 11—13 (oder mehr) auf ihn, die ich einst vorgeschlagen, Wilcken aber zu unsicher gefunden hatte, scheint mir durch die neuen Lesungen gesichert; Kambyses hat Bruder und Gattin ermordet und den Gott Ptah (Hephaistos) in Memphis verhöhnt.

meinen Versuch, in dem beglückenden Herrscher, der 55 Jahre regiert, Euergetes II. zu sehen, der nur 54 Jahre König war; 55 Regierungsjahre hat kein späterer Herrscher erreicht. So versuchte Wilcken, der ursprünglich an den von Manetho erwähnten 'Auszug der Unreinen' gedacht hatte, in die Angaben über die Verkehrung der Jahreszeiten und der ganzen Natur einen Hinweis auf eine Neuordnung des Kalenders, bzw. den Anbruch einer neuen Sothisperiode hineinzudeuten, offenbar in der Überzeugung, daß die Subskription wirklich einen vorausliegenden nationalägyptischen Text, ja sogar den Namen eines Pharao verbürge. Da er die Zerstörung Alexandrias dabei als eine vom Haß eingegebene Einlage des hellenistischen Übersetzers fassen muß, bleibt ihm keine einzige Angabe übrig, die er in der Geschichte wirklich nachweisen kann. Die Angaben über die Verkehrung aller Naturordnung lassen sich aber nur durch Zwang auf eine Verkehrung der Bezeichnungen Sommer und Winter deuten; in einfacher Erklärung und in Zusammenhang mit den übrigen Angaben weisen sie auf die Endzeit der Welt.[1]) Mit ihr hängt dann die Erwähnung eines Unterganges der Stadt Alexandria, also der Stadt des Aion, zusammen. Das Orakel beginnt wohl mit der historischen Zeit (Fremdherrschaft in Ägypten), umfaßt aber im Schluß Zeiten, die nicht eingetreten sind; zu ihnen gehört die Herrschaft des segenbringenden Königs.[2])

Seine eigene Deutung und seine Schätzung der Subskription hatte Wilcken im Grunde erschüttert, als er nachwies, daß in der Prophezeiung über Alexandria 'ψυγμὸς ἁλιέων ἔσται' Ezechiels Weissagung über

---

1) Verkehrung der Jahreszeiten wird in Weltuntergangsweissagungen sehr oft erwähnt (vgl. etwa Sib. VIII 215 ἀλλ' ὅταν ἀλλάξῃ καιροὺς θεός . . . . χεῖμα θέρος ποιῶν, V 300; andere Beispiele später). Immer handelt es sich natürlich um Unordnung in der Natur, nicht im Kalender. Wenn im Töpferorakel II 10 gesagt wird ἐπὶ τέλει δὲ τούτων φυλλοφορήσει (so Norden überzeugend für φυλλοροήσει) καὶ ὁ λειφθεὶς ὕδασι Νεῖλος πληρωθήσεται, so kann sich τούτων nicht, wie Wilcken will, auf die 55 Regierungsjahre des guten Königs beziehen — Ägypten kann ohne die Nilüberschwemmungen nie glücklich sein —, sondern nur auf die ganze vorausgehende Schilderung des Elends. Es bezieht sich also auf I 1 zurück, wo von dem Strom und dem Wasser die Rede ist; in nächster Nähe steht παρὰ φύσιν. Dann handelt es sich um die Ernte: Korn erhält der Landmann nur, wenn er raubt, was er nicht gesät hat.

2) Eine Art Einlage bleibt die Erwähnung Alexandrias allerdings auch nach meiner Auffassung; II 5 schließt fühlbar an II 1 an. Nur folgt daraus nicht, daß diese Einlage so sinnwidrig gemacht sein muß, wie Wilcken ohne rechten Anlaß annimmt, wenn lauter Ereignisse aus frühägyptischer Zeit sie umgeben. Das Ägypten, das seine Heiligtümer, oder, wie wir sehen werden, seine nationalen Opfer wieder erhält, ist das alte, echt-ägyptische Reich mit der Hauptstadt Memphis, nicht mehr das halbgriechische Ptolemäerreich, dessen Königsstadt verschwunden ist. Dieser Gedanke schwebt dem Propheten vor und wird dem Leser, wenn er die hermetische Apokalypse verglichen hat, hoffentlich begreiflich genug erscheinen. Der historische Wert des Dokumentes bleibt bei meiner Auffassung unverändert.

Tyros (26, 5. 24), und zwar im Wortlaut der Septuaginta (ψυγμὸς σαγηνῶν ἔσται) benutzt sei. Die Bezeichnung der Feinde als ζωνοφόροι wird uns das weiter bestätigen. Auch Norden erkennt in seinem schönen Buch 'Die Geburt des Kindes' (S. 55, 2) in dem Text nur eine gespreizte hellenistische Prosa, die er, vielleicht etwas zu wohlwollend, mit der Sprache der Inschrift des Antiochos von Kommagene vergleicht, und lehnt dadurch, daß er sogar eine hexametrische Vorlage, ein Sibyllenorakel, annimmt, die Angabe des Papyrus über seine ägyptische Quelle stillschweigend ab. Das bleibt wichtig, wenn ich auch die sibyllinische Quelle nicht für von ihm erwiesen halten kann. Ihm scheint leider Wilckens Aufsatz im Hermes entgangen zu sein, und manches, in dem er Spuren hexametrischer Dichtung findet, gehört zur typischen Sprache der prosaischen Orakel und Apokalypsen.[1])

Aber wenn uns die ägyptische Sibylle verloren scheint, so besitzen wir ja dafür Ersatz in dem λόγος τέλειος betitelten Traktat an Asklepios, den Lactanz benutzt und Pseudo-Apuleius übersetzt hat. Freilich ist die Apokalypse dort nur eine Einlage (cap. 24—26), aber daß sie Lactanz schon gelesen hat, zeigt der von ihm (VII 18, 4) angeführte Schluß: ἐπὰν δὴ ταῦτα γένηται, ὦ Ἀσκληπιέ, τότε ὁ κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργὸς ἐπιβλέψας τοῖς γενομένοις καὶ τὴν αὑτοῦ βούλησιν, τοῦτ' ἔστιν τὸ ἀγαθόν, ἀντερείσας τῇ ἀταξίᾳ καὶ ἀνακαλεσάμενος τὴν πλάνην καὶ τὴν κακίαν ἐκκαθάρας, πῃ μὲν ὕδατι πολλῷ κατακλύσας, πῃ δὲ πυρὶ ὀξυτάτῳ διακαύσας, ἐνίοτε δὲ πολέμοις καὶ λοιμοῖς ἐκπαίσας, ἤγαγεν ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀποκατέστησεν τὸν ἑαυτοῦ κόσμον.[2]) Der Lateiner fährt, diesen Text ergänzend, fort: *ut et mundus ipse adorandus videatur atque mirandus et tanti operis effector et restitutor deus ab hominibus, qui tunc erunt, frequentibus laudum praeconiis benedictionibusque celebretur. haec enim ⟨nova⟩ mundi genitura*[3]), *cunctarum reformatio rerum bonarum et naturae ipsius sanctissima et religiosissima restitutio, peracta*[4]) *temporis*

1) So ist ψῦγμ' ἁλιέων ἔσται nicht mehr beweiskräftig, da Wilcken die Lesung ψυγμ[ὸς] ἁλιέων erkannt und das Zitat aus Ezechiel nachgewiesen hat; εὔτακτοι δὲ ἀνέμων πνοαί ebensowenig, denn ἄνεμοι (II 13) erweist sich jetzt als Glossem wie II 12 κύκλον. Die Worte I 32 ἥ τε τῶν ζωνοφόρων πόλις ἐρημωθήσεται ἀν[δρῶν] waren von mir nicht glücklich ergänzt; πόλις ἐρημωθήσεται begegnet in dieser Literatur oft (Beispiele bei Boll, Aus der Offenbarung Johannis S. 133), immer ohne weiteren Zusatz. Was übrig bleibt, ist zu wenig, um eine poetische Vorlage wirklich sicher zu stellen, und nur schwer kann ich mir denken, daß ein Ausruf wie I 4 τάλαινα Αἴγυπτος, κεκακουργημένη [τοῖς ὑπὸ τῶν . . . . . κατ]ά σου κεκακουργημένοις κακουργήμασι aus der Paraphrase von Versen entstanden ist.

2) Es kann kaum zufällig sein, daß die vier Weltuntergänge der mandäischen Apokalypse (Brandt, Mandäische Schriften 43ff.) durch je eine dieser Ursachen herbeigeführt werden.

3) *enim mundi ⟨re⟩genitura* Rohde.

4) *percoacta* Hss. verb. W. Kroll.

cursu, ⟨sed voluntate⟩[1]*), quae est et fuit sine initio sempiterna. voluntas etenim dei caret initio, quae eadem est et, sicuti est, sempiterna. dei enim natura consilium est voluntatis.*

In dieser Apokalypse nun lesen wir, daß Ägypten in den Besitz von Fremdvölkern übergehen wird, die meisten seiner Einwohner werden getötet werden[2]); die Götter werden entweichen, die Dämonen herrschen, der Lauf der Gestirne wird seine Ordnung verlieren, die Erde unfruchtbar werden, erquickende Winde nicht mehr wehen (*aer ipse maesto torpore languescet*). Das sind dieselben Erscheinungen, die das Töpferorakel erwähnt, und es paßt hierzu, daß nach ihm die Stadt Alexandria, die in der Hut des Aion steht, untergehen soll.[3]) Vom Weltuntergang ist also die Rede, freilich auch von der ἀποκατάστασις oder παλιγγενεσία.[4])

Eine auffällige Bestätigung scheint diese Vermutung in dem Namen für die verschiedenen auswärtigen Feinde im Töpferorakel zu finden: οἱ ζωνοφόροι, die Gürtelträger. Eine entsprechende Wortbildung gibt es, wie Prof. Sethe mir bestätigt, im Ägyptischen nicht; auch ist es unwahrscheinlich, daß ein Ägypter alle Feinde seines Landes, seien es Menschen oder Dämonen, je so charakterisiert haben sollte; trägt der Ägypter doch selbst den festen Gürtel, mitunter sogar mit Metallbeschlag. Man hat den Eindruck, daß die Bezeichnung übernommen ist und durch die Ausdrücke ἀνόσιοι und Τυφώνιοι erklärt und ersetzt wird. Wohl aber kennen wir ein Volk, bei dem dies Wort die Feinde schlechthin bezeichnet und religiöse Bedeutung gewonnen hat, die Perser. In ihrer Apokalypse, dem in seiner jetzigen Gestalt erst tief im Mittelalter abgeschlossenen

---

1) *voluntate* erg. Goldbacher, *dei voluntate* Thomas; dann ist der folgende Satz überflüssig. Von der (wechselnden) Zeit ist die Durchführung abhängig, aber bewirkt durch ein ewig Feststehendes. Das ist der ewig gleiche Wille Gottes.

2) Das Land wird voller Grabmäler und Toter sein. Das steht auch im Bahman-Yašt und ist dem Perser wirklich ein Greuel, dem Ägypter nicht. So bezog Augustin die Stelle auf christliche Heiligengräber und Bernays (Kl. Schriften I 335ff.) folgert hieraus und aus der Erwähnung eines Verbotes der ägyptischen Religion eine Interpolation des lateinischen Übersetzers. Es sind in Wahrheit typische Züge. Wenn als benachbarte Barbaren Scythen und Inder erwähnt werden, paßt dies ebenfalls nur auf Iran. Das richtige hat, wie ich nachträglich sehe, schon Joseph Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 169 gesagt.

3) Mit dem Ausruf I 4 τάλαινα Αἴγυπτος kann man Asclep. c. 24 den Ausruf *o Aegypte, Aegypte* vergleichen.

4) Auch der Eingang der hermetischen Apokalypse ist iranisch gefärbt. Zwar nicht die materielle Welt, aber Ägypten ist *imago caeli aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo.* Freilich tritt, wenn Ägypten deshalb *templum mundi* heißt, auch wieder ägyptische Anschauung ein, denn nach ihr ist der Tempel ein Abbild des Himmels. Die iranische Apokatastasis nach Überwindung der bösen Mächte beschreibt Mēnūγ i xraδ 8, 16 West: *every creature and creation of Aûharmazd becomes again as undisturbed as those which were produced and created by him in the beginning.*

Bahman-Yašt, heißen die Feinde, die Iran beherrschen, die Dämonen mit dem aufgelösten Haar, die statt der heiligen Gebetsschnur — sie besteht aus drei Linnenfäden mit vier Knoten — den Ledergürtel tragen. Hier ist der Ausdruck klar und passend; in dem angeblich ägyptischen Texte mußte er befremden. Wir werden den Blick zunächst der iranischen Schrift zuwenden müssen (West, Pahl. Texts I 191f.).

Ihr zugrunde liegt eine alte Prophetie: Zarathustra erhält in einem Becher von Ahura Mazda den Trank der Allwissenheit[1]) und schaut nun im Traum einen Baum mit vier Zweigen, von Gold, von Silber, von Stahl und von gemischtem Eisen (Eisen, dem ein Fremdstoff beigemischt ist). Er empfängt dann von Ahura Mazda die Belehrung, daß es die vier Zeitalter sind, die kommen werden. Eine aus der mittelpersischen paraphrasierenden Übersetzung (*zand*) des avestischen Vohuman-Yašt eingefügte Parallelfassung gibt dem Baum sieben Zweige aus sieben Metallen von absteigendem Wert, also wohl den Metallen der sieben Planeten; wieder folgt die gleiche Belehrung, nur daß diesmal hinzugefügt wird „die Wurzel ist die Welt, die ich, Ahura Mazda, geschaffen habe", das heißt, die immaterielle Welt. Hier ist klar, daß die sieben Weltzeitalter gemeint sind, deren jedes von einem Planeten beherrscht wird. Zu dieser Nebentradition stimmt die Berechnung der Dauer der materiellen Welt auf 7000 Jahre (sonst 9000 Jahre) bei Šahrastānī I S. 277 Haarbrücker. Rechnet man zu diesen 7000 Jahren die 3000 der Dauer der immateriellen Welt, so erhält man als Gesamtdauer 10000 Jahre, also so viel, als nach indischer Zeitrechnung ein Kalpa (Dauer der Welt bis zur Zerstörung) beträgt. Dementsprechend bilden in dem iranisch beeinflußten XIII. hermetischen Traktat sieben Tugenden vermehrt um die drei Eigenschaften Gottes den innern Menschen.[2]) Ist das erkannt, so muß es freilich auch von Anfang an klar sein, daß die vier Zweige in der Haupttradition ebenfalls die ganze Weltzeit bedeuten müßten. Sie zerfällt ja nach der allgemein üblichen Annahme wirklich in vier große Abschnitte, deren Berechnung auf je 3000 Jahre schon dem Theopomp bekannt war. Es sind die vier Yugas der indischen Lehre, die nach dem

1) Die Bedeutung des Wortes ist hier besonders klar: es ist die Fähigkeit zu schauen; die Bedeutung des Geschauten muß der Gott später der Seele erst klar machen. Der Begriff der γνῶσις, wie er sich bis in das reife Mönchtum erhält, kann gar nicht besser klar gemacht werden. Dies Bild liegt den Worten des Poimandres zugrunde λαβόντι . . . τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου (auch Zarathustra trinkt nur von dem Trank der Allwissenheit). Man spottet über den, der glaubt, die ganze Gnosis ausgetrunken zu haben (Irenaeus I 13, 6), oder spricht von dem Trank der ἀγνωσία (Corp. Herm. VIII). Er ist der berauschende Wein, die γνῶσις das ἀμβρόσιον ὕδωρ, das der Poimandres seinen Schülern zu trinken gibt. Auch das lebendige Wasser, das im Johannesevangelium Jesus den Seinen geben kann, geht auf diese Vorstellung zurück.

2) Der Parallelismus wird sich uns später erklären.

jainistischen Kanon ebenfalls 12000 Jahre ausfüllen. Eine der Quellen für den Bahman-Yašt war der jetzt verlorene Sūδkar-Nask des Avesta, in dessen siebentem Fargard nach Dēnkard IX 8 die gleiche Offenbarung an Zarathustra mit der gleichen Deutung auf die Zeit nach Zarathustra schon berichtet war (West, Pahl. Texts I 191f. IV 180f.), und eine annähernde Datierung können wir dem Danielbuch entnehmen. Nebukadnezar erhält von Gott einen Traum; er sieht eine Riesengestalt, das Haupt von lauterem Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Schenkel von Erz, die Beine gemischt von Eisen und Thon. Es sind die vier Herrschaften, die seine und drei nachfolgende, in deren letzter die Sittenverderbnis hervorgehoben wird: οὐκ ἔσονται (οἱ ἄνθρωποι) ὁμονοοῦντες ἀλλήλοις, ὥσπερ οὐδὲ ὁ σίδηρος δύναται συγκραθῆναι τῷ ὀστράκῳ. Ihr folgt die Gottesherrschaft, der große Aion.[1]) Noch klarer wird hier, wie sinnlos der Anfang mit dem Traumempfänger ist.[2]) Wir dürfen für die Urfassung die vier Weltalter einsetzen. Die historische Erklärung, welche die persischen Quellen bieten, können wir also beiseite schieben. Sie erklärt sich daraus, daß der orthodox-zarathustrischen Auffassung die Vorstellung einer fortschreitenden Weltverschlechterung, die mit dem Bilde der sich folgenden Metalle notwendig gegeben war, schroff widersprach. Die Offenbarung mußte umgebogen werden. Ob sie ursprünglich dem Zarathustra gegeben war, muß danach unsicher bleiben.[3]) Wohl

1) Vgl. für das alles Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 190ff.

2) Auf die Behauptung von J. Scheftelowitz (Die altpersische Religion und das Judentum, S. 221), das Danielbuch sei die Quelle, gehe ich nicht näher ein. Die Frage, wo die falsche Ansetzung des Anfangs natürlicher ist, hat er offenbar nicht erwogen. Den Traum von dem Baum mit sieben Zweigen betrachtet er als persische Umgestaltung, da 7000 Jahre nach der Weltschöpfung der erste der drei Heilande Ōšēδar erscheine. Kann die Weltzeit wirklich 2000 Jahre früher als die Welt ihr Ende finden?

3) Die Prophezeiung der vier Weltalter wird in dem mandäischen Buch des Herrn der Größe dem ersten Menschen gegeben, und man könnte sich für die persische Tradition eine entsprechende Umgestaltung der Erzählung von Gayōmard leicht denken (vgl. oben S. 18 A. 1). Aber die Urfassung dieser Vision und Lehre braucht ja gar nicht in Persien entstanden zu sein. So verzichte ich darauf, auf die Stellen, die Zarathustra mit Gayōmard in Verbindung bringen, hier einzugehen, wiewohl das bunte Durcheinander von Mißverständnissen der antiken Angaben und meiner frühern Darlegungen bei O. G. von Wesendonk, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung S. 176 A. 1 dazu verlocken könnte. Aber bei dem ganzen Charakter der zusammenhangslos aneinandergereihten Notizen ist man immer in Gefahr, seine Absicht mißzuverstehen. Hat er wirklich geglaubt, daß Plato Alcibiades 122a (121e) und Aristoteles Met. V 4 (XIV 4 p. 1191b 9) beweisen, daß Zarathustra schon früh den Griechen als Erzzauberer galt und diese Schätzung dann den Orient beeinflußt? Oder daß man im Ernst die Dreiheit Gayōmard, Zarathustra, Saošyant durch den Vergleich ganz andersartiger gnostischer Triaden erklären kann? Die offenbar aus persischer Quelle stammende Bezeichnung Zarathustras als Sohn des Ōhrmazd im Alcibiades Platos beweist, wie mir Prof. Schaeder bemerkt, wenn sie auch schwerlich den Sohn in physischem Sinne bezeichnen soll, das hohe Alter der an sich so begreiflichen religiösen Wertung des Stifters.

aber dürfen wir prüfen, ob in ihrem Schluß, der von der historischen Ausdeutung unberührt ist, noch Spuren der Umgestaltung sich finden.

Prüfen wir also die Schilderung. Iran ist ganz von den gürteltragenden Zornteufeln erfüllt, die reine Religion unterdrückt, da beschließt Ahura Mazda einzugreifen und Pešōtan, den Sohn des Vištāšp, des Beschützers Zarathustras, erwecken zu lassen. Aber nicht zu diesem selbst gehen seine göttlichen Boten, sondern zu Mithra, dem Sonnengott und gewaltigen Kriegsherrn; dieser soll Pešōtan erwecken. Er tut das auch, aber vorher (?) trifft er selbst mit dem Führer der Dämonen zusammen, und dieser flieht vor seinen Worten in die Hölle.

Die Schilderung dieses Zusammentreffens ist so eigentümlich, daß ich bei ihr einen Augenblick verweile und Text und Übersetzung nach dem Faksimile biete, wie sie mir Prof. Junker vor längerer Zeit gütig zur Verfügung gestellt hat (vgl. III 33 West): *dēvān i tom-tōxmayān vāng kard Ahrāγ mēnūγ i druvand ō Mihr i frāxᵛ gavyūδ ku: p a rāstīh ul ēstē, tū, Mihr i frāxᵛ gavyūδ*: Aus den (Reihen der) Devs, der finsternisentsprossenen, lärmte Ahriman, der üble, hin zu Mithra, dem weite Fluren besitzenden: 'Laß Gerechtigkeit walten, du, o Mithra, weite Fluren besitzender' (wörtlich: in Gerechtigkeit aufrecht verbleibe). § 34 *pas Mihr i frāxᵛ gavyūδ vāng kard ku: ēn* 9000 *sāl pašt*[1]) *i awiš kard, tāγ nūn*[2]). *Dahāγ* (*i*) *dušdēn u Frāsyāw i Tūr u Alaksandar i Hrūmāyīγ u ōvēšan davāl kustīγān dēvān i guzārd vars* 1000 *sālān hangēm vēš az paδmān*[3]) *xᵛaδāyīh kard*: Darauf lärmte[4]) Mithra, der weite Fluren besitzende: '[Über] diese 9000 Jahre ist ein Pakt mit jenem abgeschlossen bis heut. Dahāγ, der übelgläubige, und Frāsyāw, der Turanier, und Alexander, der Rhomäer, und die den Ledergurt als Kustīγ (Gebetsschnur) tragenden Dēvs mit gelöstem Haar haben 1000 Jahre Zeit[5]) mehr als zugemessen die Herrschaft geübt.' — Daß die dämonischen Mächte und die fremden Völker, die ihnen dienen, schon 1000 Jahre zu lange regiert haben, muß Zusatz eines der jüngeren Bearbeiter sein, der die 9000 Jahre vom Beginn der zwölftausendjährigen Weltzeit rechnete, Zarathustras Zeit ins Jahr 9000 setzte, die Zeit des Abfalls also notwendig später rücken mußte und außerdem für die beiden ersten Heilande je ein Jahrtausend frei machen wollte. Schon das Wort „bis heut" widerstreitet, und der für das Weltgeschehen entscheidende Grundvertrag duldet keine das Wort des höchsten Gottes zur Lüge machende Abwandlung. Ursprünglich müssen sich,

1) *pašt* entspricht (auch etymologisch) dem lateinischen *pact-um*. Es ist der bekannte Vertrag mit Ōhrmazd.

2) Bis nun(mehr), jetzt.

3) *paδmān*: der zugemessene Anteil.

4) Der den Dēvs eigene Ausdruck ist hier auffällig auf den Gott übertragen.

5) Nicht mit West als Periode zu übersetzen und auf die Dēvs zu beziehen.

wie z. B. im Mēnūγ i xraδ VIII 11—16, die Flucht Ahrimans und die Vertilgung aller widergöttlichen Mächte unmittelbar gefolgt sein. Man gewinnt zudem aus der angeführten Schilderung durchaus den Eindruck, daß zwei feindliche Scharen zum Kampf aufeinanderstoßen und die Führer sich gegenseitig zuschreien[1]); die auch in den Liturgien erwähnte Flucht Ahrimans vor Mithra muß ähnlich entscheidend sein, wie nach dem Pakt selbst seine Flucht vor Ōhrmazd. Ich hoffe in der Abhandlung über Weltuntergangsvorstellungen glaublich gemacht zu haben, daß der nur in dieser Andeutung noch geschilderte Endkampf des Mithra einer älteren, ja vielleicht noch vorzarathustrischen Stufe der iranischen Religion angehört. Um den Beginn unsrer Zeitrechnung war er schon wieder aufgetaucht und mit der auf Ōhrmazd gestellten offiziellen Fassung des Endkampfes irgendwie verbunden. Das können wir mit einigem Recht aus der nur von Iran her begreiflichen Vorstellung vom Antichrist im Judentum und dann im Christentum erschließen.

Der Bahman-Yašt geht in seiner heutigen Fassung einen noch anderen, offenbar jüngeren Weg; von Zarathustra und seinem fürstlichen Schirmherrn muß wenigstens durch ihre Sprossen alles Heil kommen. So muß Mithra doch nur den Pešōtan wecken und dieser muß die Opfer und Heiligtümer wiederherstellen. Als Priester finden die beiden ersten Heilande ihren Platz. Endlich rafft sich Ahriman noch einmal auf und löst die gefangene Todesschlange Aždahāγ aus ihren Fesseln. Aber sie verschlingt ihn selbst, und als sie nun allein die Erde verheert, läßt Ohrmazd den Helden Kersāsp erwecken, der sie erschlägt. Dann reinigt der letzte Saošyant (Heiland) die Schöpfung wieder, und die Auferstehung und das künftige Leben beginnen.[2]) Damit endet die Prophetie.

Vergleichen wir nun den Grundzügen nach das Töpferorakel mit dem Bahman-Yašt, so kehrt auffällig viel wieder. Zunächst die ζωνοφόροι, deren Erwähnung uns zuerst auf eine persische Quelle wies, dann der Sonnengott und der mit ihm in Verbindung gesetzte König, die wiedergebrachten Heiligtümer (freilich in ägyptischer Umdeutung), endlich sogar die Auferstehung der Toten, freilich in einer rationalistischen

1) Ganz undenkbar scheint mir eine Anrufung Mithras als Schiedsrichter. Einen solchen kann es zwischen Ōhrmazd und Ahriman gar nicht geben.

2) Wenig Wert lege ich darauf, daß dem Saošyant nach anderer Überlieferung 57 Jahre für seine Tätigkeit zugemessen sind, während der gute König des Töpferorakels 55 Jahre regiert. Gewiß könnte man einen Schreibfehler in der Vorlage des Griechen annehmen. So findet sich Zāδsparm IX 1 in Wests Handschrift die Angabe, daß nach Ahura Mazdas Willen 57 Arten Getreide aus den Gliedern des Urrindes entstehen, während die Handschriften des Bundahšin an drei Stellen 55 angeben (West, Sacr. Books of East V 177 n. 2). Aber der Grieche kann die Zahl auch aus irgendeinem Grund geändert oder selbst erfunden haben.

Umgestaltung. Von dem Glück der Zeit unter dem guten König heißt es ὥστε εὔξασθαι τοὺς περιόντας τοὺς προτετελευτηκότας ἀναστῆναι, ἵνα μετάσχωσι τῶν ἀγαθῶν. Aber diese Umgestaltung läßt sich begreifen. Eine allgemeine Totenauferstehung kennt der Ägypter nicht, wie ihm auch ein allgemeiner Weltuntergang im Grunde unfaßbar ist[1]), selbst wenn der Gedanke einer Zerstörung des Menschengeschlechtes einmal flüchtig auftaucht. So fehlt denn auch die Auferstehung der Toten in der hermetischen Apokalypse, die, wie wir sahen, iranischen Einfluß

1) Beides haben mir Prof. Sethe und Prof. Kees gütig bestätigt, letzterer mich aber zugleich auf eine Ausnahme, das Kapitel 175 des Totenbuches, aufmerksam gemacht, das ich hier in seiner Übersetzung gebe, weil es einen lehrreichen Gegensatz zu der iranisch beeinflußten hermetischen Apokalypse bildet. Es liegt uns in zwei Handschriften der XIX. Dynastie vor und bietet ein Gespräch des Gottes Osiris, der die Herrschaft der Unterwelt übernehmen soll, mit dem Urgott Atum. „O Atum, was soll das, daß man in eine Wüste hingehen soll? Sie hat doch kein Wasser und keine Luft; sie ist sehr tief, ganz dunkel und endlos." — (A.) „Man lebt dort in Bedürfnislosigkeit." — „Man hat aber keine Geschlechtsfreude in ihr." — (A.) „Ich habe Verklärtsein an Stelle von Wasser, Luft und Geschlechtsfreude, und Bedürfnislosigkeit an Stelle von Brot (und) Bier gegeben", so sprach Atum. — „Ohne dein Gesicht zu erschauen?" — (A.) „Ich ertrage nicht, daß du Mangel leidest." — „Jeder (andere) Gott hat doch aber im Sonnenschiff Platz genommen." — (A.) „Dein Platz gehört deinem Sohne Horus", so sagte Atum. — „Wird er denn auch die Ältesten aussenden können?" — (A.) „Er wird deinen Thron beherrschen und (meinen) Thron in der Feuerinsel erben." — „So befiehl doch, daß wir einander schauen dürfen." — (A.) „Mein Gesicht wird dein erhabenes Gesicht schauen." — „Wie ist aber die Lebensdauer?" sprach Osiris. — (A.) „Du wirst sein bis in unendliche Unendlichkeiten an Zeitdauer. Ich aber werde alles, was ich geschaffen habe, vernichten. Diese Erde wird als Ozean (Nun) wiederkommen, als Wasserflut, wie sie einst war. Ich bin das, was übrig bleibt, zusammen mit Osiris, nachdem ich mich (wieder) in eine andere Schlange verwandelt habe, die kein Mensch kennt und die die Götter nicht sahen. Wie schön ist doch, was ich dem Osiris tat im Unterschied zu allen Göttern. Ich habe ihm die Wüste des Totenreiches gegeben und sein Sohn Horus ist der Erbe auf seinem(?) Platz in der Feuerinsel. Ich habe ihm seinen Platz in der Barke der Unendlichkeiten gemacht, so lange ein Horus auf seinem Thron bleibt, damit seine Werke gegründet werden." — „Wird dann aber die Seele des Seth gesondert von allen anderen Göttern zum Westen geschickt?" — (A.) „Ich habe seine Seele im (Sonnen)schiff in Gefangenschaft setzen lassen, um nicht den Gottesleib in Furcht zu versetzen." — Die in Ägypten ganz singuläre Vorstellung könnte sich nach Prof. Kees aus dem unmittelbar vorher erwähnten Gedanken einer Vernichtung des Menschengeschlechtes entwickelt haben. Sie könnte andrerseits auch von außen (etwa von Indien) durch literarische Einwirkung gekommen sein. Wie sich in Tell-el-Amarna babylonische Sakraltexte finden, an denen die Schreiber, wie man annimmt, die Sprache lernten (Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments[2], S. 23), so konnten früh noch aus manchen andern Ländern Texte hierher gelangen und auch einmal zur Nachbildung anregen. So habe ich schon früher nachweisen können, daß die ganze jetzt in Abessinien außerordentlich verbreitete Amulett-Literatur auf ein einziges griechisches Amulett zurückgeht (W. Worrel, Studien zum abessinischen Zauberwesen, Zeitschr. f. Assyriologie XXIII 1909, S. 149) und habe neuerdings (Weltuntergangsvorstellungen S. 69) eine Strophe der Edda als Übersetzung aus einer manichäischen Kosmogonie nachweisen können. Liegen uns so viel Zeugnisse einer Religion vor wie in Ägypten, kann man einem vereinzelten nicht sichere Schlüsse entnehmen.

zeigt, vollständig, und der Bearbeiter des Dāmdāδ-Nask im Poimandres läßt Weltgericht und Totenerweckung vielleicht auch aus diesem Grunde aus. Wir haben jetzt ein gewisses Recht, das Töpferorakel darauf zu prüfen, ob sich weitere Züge ungezwungen mit dieser Deutung vereinigen lassen. Es handelt sich dabei zunächst um die Erwähnung des aus Syrien stammenden Gegners. Freilich bedarf es dazu wieder eines Umwegs.

Lactanz hat in seiner Schilderung der letzten Zeiten wohl die Offenbarung Johannis, daneben aber auch heidnische Apokalypsen wie die Prophetie des Hystaspes, die Sibyllen u. a. benutzt. Mit einiger Vorsicht werden wir daher auch ihn heranziehen können. Gerade der König aus Syrien begegnet nun bei ihm Inst. VII 17, 2 *rex orietur e Syria, malo spiritu genitus, eversor ac perditor generis humani ... taeterrimus ... quidem et ipse, sed mendaciorum propheta, et se ipsum constituet ac vocabit deum, se coli iubebit ut dei filium. et dabitur ei potestas, ut faciat signa et prodigia*[1]). Sein Gegner ist ein großer Prophet, er überwindet ihn, tötet ihn und läßt den Leichnam unbegraben hinwerfen. Hiermit berührt sich eng ein manichäisches Fragment[2]), nach welchem er ein Sohn des Dämon, sein Reittier ein Stier und sein Wesen der Krieg ist. Er vermag mit des Dämons Kraft alle Wunder zu tun, verkündet „der wahre Gottessohn bin ich, Mithra, der Erlöser, auf den ihr so lange schon wartet" und verlangt für sich Anbetung. Sein Gegner ist, wie bei Lactanz, ein Electus der wahren Religion. Von ihrem Kampf muß in dem verlorenen Teil die Rede gewesen sein. Nun kann in seiner Schilderung des Fortgangs Lactanz natürlich auch von der Apokalypse Johannis beeinflußt sein; aber sie nennt zwei Zeugen, ihr Bericht ist vollkommen rätselhaft und scheint mit leichter Umgestaltung einer orientalischen Quelle entnommen, die auch in ursprünglicher Gestalt weiter wirkt. Auf eine religiöse Vorstellung aus alter Zeit weist in dem manichäischen Fragment der Stier als Reittier.[3])

Von weiteren Berührungen mit Lactanz erwähne ich noch VII 16, 6: *aer enim vitiabitur et corruptus ac pestilens fiet modo importunis imbribus modo inutili siccitate, nunc frigoribus nunc aestibus nimiis, nec terra homini dabit fructum: non seges quicquam non arbor non vitis feret, sed cum*

1) Töpferorakel I 16 καθέξει δὲ ἐκ Συρίας ὁ μεισητός [τε κ]αὶ πᾶσιν ὠ[μὸς βασιλεὺς μαιν]όλης ὑπάρχων. An Sib. III 611 ἔλθῃ δ'ἐξ 'Ασίης βασιλεὺς μέγας brauche ich nur zu erinnern. Für den syrischen Verfasser der Thomasakten (cap. 32 p. 149, 21 Bon.) ist der Antichrist Satans Sohn, der von Osten kommt. Ebendaher kommt offenbar für den von Syrien beeinflußten heidnischen Ägypter Zosimos der ἀντίμιμος δαίμων (iranischer Begriff), der, häßlich an Leib und Seele, sich Gottes Sohn nennt (vgl. mein Buch Poimandres S. 105).

2) Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II S. 5, Abh. d. Preuß. Akad. 1919.

3) An den assyrischen Bogenschützengott (Jastrow, Atlas Taf. 15 N. 51) erinnert Dr. Saxl.

in flore spem maximam dederint, in fruge decipient. fontes quoque cum fluminibus arescent, ut ne potus quidem suppetat, et aquae in sanguinem aut amaritudinem mutabuntur. propter haec deficient et in terra quadrupedes et in aere volucres et in mari pisces. Ebenda § 9: *sol in perpetuum fuscabitur, ut vix inter noctem diemque discernat, luna iam non tribus deficiet horis, sed perpetuo sanguine offusa meatus extraordinarios peraget, ut non sit homini promptum aut siderum cursus aut rationem temporum agnoscere: fiet enim vel aestas in hieme vel hiemps in aestate. tunc annus breviabitur et mensis minuetur et dies in angustum coartabitur.*[1]) Ebenda § 14: *ita enim conficietur genus humanum, ut vix decima pars hominum relinquatur, et unde mille processerant, vix prodient centum.*[2]) *de cultoribus etiam dei duae partes interibunt.* Endlich 17, 9: *id erit tempus, quo iustitia proicietur et innocentia odio erit, quo mali bonos hostiliter praedabuntur. non lex aut ordo aut militiae disciplina servabitur, non canos quisquam reverebitur, non officium pietatis adgnoscet, non sexus aut infantiae miserebitur: confundentur omnia et miscebuntur contra fas, contra iura naturae. ita quasi uno communique latrocinio terra universa vastabitur.* Ich habe hier einzelne Züge hinzugenommen, die uns erst in späteren Schilderungen wieder begegnen werden. Das Gesamtergebnis scheint mir schon jetzt: der Papyrus bietet uns eine Schilderung der letzten Weltkatastrophe.

So bietet uns das Töpferorakel nun ein religionsgeschichtlich wichtiges Gegenbild zu der im ersten Abschnitt behandelten hermetischen Schrift: eine persische Vorlage ist für griechisch redende Ägypter umgestaltet, und zwar wieder von einem Verfasser, der die jüdischen heiligen Schriften kennt. Seine Zeit wird man jetzt wegen des verhaßten Königs von Syrien vor die Zeit der Errichtung der Provinz Syrien und wegen der Übereinstimmung mit dem Danielbuch etwa in die Zeit des Antiochos Epiphanes selbst setzen dürfen.

Hieraus folgt nun wieder ein sehr viel wichtigeres Resultat: die dem Bahman-Yašt zugrunde liegende Prophetie fällt sogar vor diese Zeit.[3]) Wie alt sie ist, wird niemand zu bestimmen wagen, hoffentlich aber auch niemand bestreiten, daß sie auf iranischem Boden entstanden ist. Wir können weiter noch einen kleinen Nebengewinn buchen. Das Töpferorakel wurde der äußere Anlaß für die Behauptung Ed. Meyers

---

1) Vgl. Bahman-Yašt II 31: *the year, month, and day are shorter.*

2) Vgl. Bahman-Yašt II 27 *and that which is a great district will become a town; that which is a great town, a village; that which is a great village, a family; and that which is a great family, a single treshold* (West).

3) Eine an Zarathustra gerichtete Weltalteroffenbarung muß nach dem Zeugnis des Yašt in mindestens zwei avestischen Nask—Sūδkar und Baγān, welch letzterem der Bahman-Yašt zuzuweisen ist — erwähnt gewesen sein. Daß daher auch literarisch viel für diese Datierung spricht, betont Prof. Schaeder.

(Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1905 S. 651), die messianische Weissagung Israels sei wesentlich von Ägypten beeinflußt, eine Behauptung, die auch Norden in seinem schönen Buch 'Die Geburt des Kindes' (S. 51ff.) und Greßmann (Messias und Erlöser, Geisteskultur 1924, S. 97ff.) sich zu eigen machen. Für den Beweis bleibt, wenn das Töpferorakel nunmehr ausscheidet, zu wenig übrig. Greßmann, der das Material am vollständigsten bietet, unterscheidet zunächst einen nach seiner Ansicht ältesten Typus, die Scheinprophetien: die Herrschaft des gegenwärtigen Königs wird gepriesen, indem man sie in einer ferneren oder näheren Vorzeit voraussagen läßt, so in dem Preis des Amenemhet I. in Ägypten. Greßmann betont, daß die Prophezeiungen I. Mos. 49 und IV. Mos. 24 denselben Typus zeigen und ebenfalls die frühsten sind. Ich kann dem kein Gewicht beilegen, da inhaltlich keinerlei Berührung fühlbar ist und es sich nicht um einen wirklichen Synchronismus handelt; als die alttestamentlichen Scheinprophetien gedichtet wurden, lagen die verschiedenen Typen ägyptischer Prophetie schon vor. Der Gedanke endlich, einen Preis der Gegenwart vorzudatieren, ihr Glück als Hoffnung der Vorzeit, Willen Gottes und daher auch Ahnung frommen Männer der Vorzeit darzustellen, liegt so nahe und ist so begreiflich, daß er zur Feststellung literarischer Abhängigkeit nicht genügt. Aber auch die Verbindung von Prophetie und Wunder oder innerhalb der Prophetie die Verbindung von Drohung und Verheißung, der patriotische Charakter der uns erhaltenen Prophetien oder gar das „dynastische Interesse", d. h. die Verbindung der Drohung mit dem bösen, der Verheißung mit dem guten und gottgeliebten Herrscher ist bei monarchischen Völkern so natürlich, daß man damit nichts beweisen kann. Bis uns neues Material Übereinstimmungen in bestimmten, nicht ohne weiteres zu begreifenden Einzelzügen bietet, wird es richtiger sein, derartige Behauptungen zurückzustellen.

Das für den Bahman-Yašt, wie ich hoffe, gewonnene Ergebnis gibt uns vielleicht eine Möglichkeit, die Einwirkung der sakralen Literatur eines Volkes auf die des andern bis in sehr viel höhere Zeit hinauf zu verfolgen. Kaum ein Typus lockt mehr zur Nachahmung und wandert weiter als die Apokalypse. Die Vorstellung von einer allmählich sich steigernden und in der letzten Zeit besonders schrecklich werdenden Weltverschlechterung hat unlängst Axel Olrik in seinem hochbedeutsamen Werk 'Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang'[1]) eingehend verfolgt. Ich beginne, wie er, mit der in Indien volkstümlichen, in ihrem Alter kaum abzuschätzenden Lehre von den vier Yugas oder Weltzeit-

1) Übertragen von W. Ranisch 1922.

altern.[1]) Die in nimmer endendem Wechsel entstehende und vergehende Welt durchläuft jedesmal vier Perioden, in welchen die Lebensdauer, die physische Kraft und der sittliche Wert der Menschen abnimmt.[2]) Dementsprechend nimmt auch die Länge dieser Zeitabschnitte (Yugas) ab; nach der einen Anschauung beträgt sie 4000, 3000, 2000, 1000 Jahre, also die ganze Zeit einer Welt (Kalpa) 10000 Jahre, nach der Lehre der jainistischen Sekte ist jeder Abschnitt (Yuga) von zwei Dämmerungen eingerahmt, bedeutet also einen Welttag; der erste ist 400 + 4000 + 400 Jahre lang, der zweite 300 + 3000 + 300, der dritte 200 + 2000 + 200, der vierte 100 + 1000 + 100, die Weltzeit also genau wie bei den Persern 12000 Jahre.

Wichtig ist die Charakteristik; ich gebe sie zunächst nach Rud. Roths[3]) Übersetzung von Mahābhārata III 11234ff.: „Kṛta (erstes Zeitalter), mein Lieber, ist das Alter, wo das Recht ununterbrochen ist. Tun (Kṛta), nicht Tunsollen ist in dieser Zeit, im trefflichsten Alter. Die Bestimmungen des Rechts sind in Kraft, die Geschöpfe vergehen nicht; deshalb ist in der Folge das Kṛta-Alter als das vorzüglichste anerkannt worden. Götter[4]), Dānava, Gandharva, Yakṣa, Rākṣasa und Schlangenwesen gab es im Kṛta nicht, mein Lieber, auch nicht Kauf und Verkauf. Man wußte nichts von den im Sāman, Ṛk und Yajus beschriebenen Werken und nichts vom Manugesetz: einzig im Hinblick auf den Erfolg übte man das Recht und die Entsagung (Aśkese). Zur Zeit dieses Alters gab es keine Krankheit noch Abnahme der Sinne, nicht Unwillen, nicht Jammer, nicht Überhebung, nicht Abneigung, nicht Streit, nicht Erschöpfung, nicht Feindschaft oder Bosheit, nicht Furcht, nicht Schmerz, nicht Neid und Eifersucht. Darum war das höchste Brahman das höchste Ziel der Weisen, und die Seele aller Dinge, Nārāyaṇa,[5]) war licht. Die Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra, nach ihren Eigentümlichkeiten zwar unterschieden, lebten im Kṛta-Alter zusammen, ein jeder seine Geschäfte treibend. Dieses auf die Erkenntnis des Allgeistes begründete und dadurch (von anderen

1) Sie fehlt in den Veden und Upaniṣaden (bis auf eine späte), findet sich aber in den Purāṇas, dem Mahābhārata und einer Stelle des Gesetzbuches Manus.

2) Nach der jainistischen Lehre nimmt die Gerechtigkeit in jedem Yuga um ein Viertel ab, ist also am Ende des letzten ganz entschwunden, wie in Hesiods Dichtung von den Weltzeitaltern (Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt, 1920, S. 91).

3) Der Mythus von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern. Tübingen 1860, S. 21ff. Roth leugnet einen Zusammenhang zwischen beiden und stellt daher die Ähnlichkeiten zu klein dar. Doch darüber später.

4) Außer dem Allgott Viṣṇu also weder göttliche noch dämonische Wesen.

5) Beiname des Viṣṇu-Kṛṣṇa.

Formen) unterschiedene Recht war im Kṛta-Alter in vier Vierteilen und für die Gesamtheit der vier Kasten durchaus gültig vorhanden. Dieses Kṛta-Alter ist frei von der Dreiheit der Qualitäten.

Höre nun auch die Tretā (zweites Zeitalter). In diesem Alter tritt das Opferwesen ein; das Recht nimmt um ein Viertel ab, und der Unvergängliche (Viṣṇu) wird rot. Die Menschen, des heiligen Dienstes und des Rechts sich befleißigend, stehen in der Qualität des Guten. Nun kommen Opfer auf und Sitten und mancherlei Gebräuche, in der Tretā, Affekte und Bestrebungen, welche die Früchte der heiligen Werke und Almosen suchen. Buße und Almosen übend lassen sie nicht vom Recht. Die Männer des Tretā-Alters hielten (noch) an ihrer Pflicht und befleißigten sich der Werke.

Im Dvāpara-Alter (drittes Zeitalter) ist das Recht um zwei Teile kleiner, Viṣṇu wird gelb und der Veda vierteilig. Die einen haben vier Veda, die anderen drei, wieder andere zwei, einen Veda oder gar keine heiligen Lieder. Wenn so die Lehrbücher gespalten sind, wird auch die heilige Handlung in mancherlei Weise geführt. Die Menschenwelt, auf Buße und Almosen haltend, hat die Qualität der Leidenschaft. — Die von der Wesenheit (vom guten Prinzip) Abgefallenen werden von mancherlei Krankheiten heimgesucht, von Begierden und unheilvollen Geschicken, von welchen verfolgt die Menschenkinder heftige Pein leiden. Andere, nach Erfüllung von Wünschen oder nach dem Besitz des Himmels strebend, bringen Opfer dar. So gehen im Dvāpara-Alter die Geschöpfe zugrunde aus Mangel an Recht.

Im Kali-Alter (viertes Zeitalter), o Sohn der Kuntī, steht das Recht nur noch auf einem Viertel; in diesem Alter der finsteren Qualität ist der Gelockte (Viṣṇu) schwarz (Kṛṣṇa). Die Ordnungen des Veda hören auf, ebenso das Recht und die Opferhandlungen. Plagen und Krankheiten, Erschlaffung, Zorn und andere Fehler, Unglücksfälle, Sorgen und Furcht sind im Schwang. Wenn die Weltalter im Kreislauf wiederkehren, kehrt auch das Recht wieder und mit der Wiederkehr des Rechts kommt auch die Menschenwelt wieder."

Daß sich die Betrachtung immer mehr dieser letzten Zeit zuwendet, ist begreiflich; die Anzeichen des nahenden Weltendes richtig zu erkennen hat ja für die Menschen die höchste Bedeutung. Von ihnen redet in demselben Buche des Mahābhārata, der Einsiedler Mārkaṇḍeya zu den Pāṇḍu-Söhnen (III 12805—13122); ich hebe aus Olriks Referat kürzend folgende Züge hervor: die Religion wird vernachlässigt, Ketzerei wird häufig, Lüge und Betrug herrschen. Dann ist das erste deutliche Zeichen des Untergangs das Einbrechen von Barbarenvölkern, von denen sieben aufgezählt werden, deren Könige die Erde beherrschen. Die Lande sind

öde, die Bäume arm an Frucht; es herrscht Dürre; die Menschen sind klein und kurzlebig; die Frauen zeugen mit sieben, die Männer mit zehn Jahren Kinder, aber mit sechzehn sind sie schon grauhaarig; die Jungen haben die Art von Greisen, die Greise die von Jungen. Dann tritt der physische Untergang der Welt ein[1]).

Der Bahman-Yašt stimmt in vielem überein. Er nennt als Zeichen des letzten Jahrhunderts im Millenium Zarathustras (II 24ff.) zunächst das Einströmen unzähliger Scharen von Dämonen mit aufgelöstem Haar, Kriegsteufeln oder Zornteufeln, in Iran. Sie verbrennen und zerstören alles, Haus und Land und Wohlfahrt, Herrschertum, Religion und Wahrheit, die reine Mazdalehre und das heilige Feuer. Die Bevölkerung schwindet zusammen; alle Menschen werden Betrüger, Freunde wenden sich voneinander, Achtung, Liebe und Hoffnung (?) fliehen aus der Welt; der Vater liebt nicht mehr den Sohn, Bruder nicht mehr den Bruder, Mutter nicht mehr die Tochter. Die Sonne wird unsichtbarer und fleckiger; Jahr, Monat und Tage werden kürzer; die Erde ist unfruchtbar, die Ernte mißrät; von zehn Ähren gehen sieben ein und die drei übrigen werden nicht reif. Die Menschen werden kleiner, kraftloser, ränkevoller. Sektierer treten auf, die heiligsten Vorschriften der Religion werden mißachtet. Ansehen und Reichtum der Edeln ist auf niedrige Sklaven übergegangen, die Priester sind entartet. Da alle Welt von der offenbarten Religion abgefallen ist, kann die Wolke, auch wenn sie will, und der Wind, wenn er richtig kommt, nicht zur rechten Jahreszeit Regen bringen.

Wenn Olrik (S. 390) noch schwankt, ob er diese Schilderungen in das vierte oder sechste nachchristliche Jahrhundert verlegen soll, so wissen wir jetzt durch das Töpferorakel, daß sie im zweiten Jahrhundert v. Chr. schon bestanden haben müssen. Ihr Grundstock muß sogar jenem alten Orakel angehören, das sich in eine für uns unbestimmbare Frühzeit verliert. Die Fortwirkungen sind kaum überschaubar. Was

---

1) Ein jüngerer Nachtrag (v. 13009—13122, Olrik S. 387) ist durch seine Übereinstimmung mit dem Bahman-Yašt und dem Töpferorakel interessant. Ein eigentlicher Weltuntergang findet hier offenbar nicht statt. Wenn die Sonne, der Mond, Jupiter und ein Stern im Krebs sich begegnen, kommt das erste Yuga wieder. Die Donnerwolke gibt Regen zur rechten Zeit, die Sterne strahlen, die Planeten bewegen sich in der rechten Richtung; es herrscht Fruchtbarkeit und Wohlleben. Es tritt ein Brahmane Viṣṇuyašas auf; als ein gerechter und siegreicher König herrscht er über die Erde und rottet die Scharen der Barbaren aus und übergibt den Brahmanen die Erde. Zuletzt, wenn alles in die vom Schöpfer eingerichteten Grenzen gebracht ist, zieht er sich zurück zum Einsiedlerleben im Walde. Ein neues Goldalter beginnt. — Wenn irgendwo, so dürfen wir hier wohl Einwirkung einer persischen religiösen Schrift erkennen. Höchstens könnte man sagen, es sei für diese unbestimmbare Spätzeit immerhin möglich, daß sie schon in ägyptisch-hellenistischem Sinne überarbeitet war.

Olrik aus nordischer Volkstradition hervorhebt, genügt allein, um zu zeigen, daß die iranische religiöse Literatur bis hierhin ihre Wirkung geübt hat. Ich gehe hierauf an dieser Stelle nicht ein, sondern hebe aus der unübersehbaren Fülle der Überlieferungen nur die älteste christliche Apokalypse hervor, die uns bekanntlich das Markusevangelium cap. 13 bietet.

Eigentümlich und wichtig ist zunächst die Einkleidung. Der Anblick des Tempels hat Jesus zu der Prophezeiung geführt, daß von ihm kein Stein auf dem andern bleiben wird. Als er dann getrennt von den übrigen mit vier Jüngern, Petrus, Jacobus, Johannes und Andreas, auf dem Ölberg sitzt, fragen sie ihn, wann das eintreten und welches die Zeichen des Weltuntergangs sein werden (τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλει ταῦτα πάντα συντελεῖσθαι). Die Einleitung bilden nach der Antwort Kriege fern und nah; Volk erhebt sich gegen Volk, Reich gegen Reich; Erdbeben, Hungersnöte, Wirren treten hinzu. Bruder wird den Bruder, Vater den Sohn, Kinder die Eltern zu Tode bringen. Opfer finden nicht mehr statt, wüst liegt der Tempel (Dan. 9, 27). Die Bedrängnis ist so groß, wie seit Erschaffung der Welt noch niemals, und wenn Gott nicht diese Tage verkürzt hätte, würde kein Mensch übrig bleiben. Danach verfinstert sich die Sonne, der Mond leuchtet nicht mehr, die Sterne fallen vom Himmel, und die Gewalten der Himmel geraten in Unordnung. Dann kommt der Menschensohn. Auch hier sehe ich, wenn wir so die individuellen Züge auslassen, dasselbe Schema. Gegen den sonstigen Stil wendet sich die Verkündigung an Leser, und zwar ausdrücklich an alle Christen. Da wir eine ganze Literatur von Briefen haben, in der einige Apostel, zuletzt auch 'die Apostel' ähnliche besondere Mitteilungen Jesu verkündigen[1]), möchte ich als Quelle einen solchen vermuten, der unmittelbar nach dem jüdischen Kriege oder kurz vor seinem Ende geschrieben ist.

Bei der Ausbildung der Lehre ist, wie wir schon nach dem Zahlenspiel der jainistischen Lehre vermuten mußten, babylonische Spekulation stark beteiligt; einen festen Beweis können wir freilich nur für die jüngste Version bieten, nämlich für den Nachtrag im dritten Buch des Mahābhārata. Der Anfang des neuen Kalpa mit seinem goldnen Zeitalter fällt hier in die Zeit, wo sich Sonne, Mond, Jupiter und ein Stern im Krebs begegnen. In der Zeit des Übergangs hat Rahu die Sonne angegriffen und ist Feuer überall hervorgelodert. Es kann kein Zufall sein, daß es von Berossos bei Seneca Nat. Quaest III 29, 1 heißt: *arsura . . terrena contendit, quandoque omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus,*

1) Vgl. Gött. Gel. Anz. 1921 S. 172f.

in Cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit. In der jainistischen Tradition scheinen mir vier Sternenherrscher die vier Yugas zu regieren.[1]) Für die sieben daneben begegnenden Perioden der sichtbaren Welt sind natürlich die sieben Planeten die gegebenen Herrscher. Nun scheiden gerade die Babylonier, wie wir durch Bezold und Boll[2]) wissen, die Sterne nach ihren Farben, die Farben Kṛṣṇas in den vier Yugas (Weiß, Gelb, Rot, Schwarz) sind in aller späteren Astronomie die Farben der vier Hauptplaneten, der vier Lebensalter, der vier Jahreszeiten usw. (Boll, Sternglaube, S. 65), und wie nach persischem Glauben die sieben Farben religiöse und kosmische Bedeutung haben, so finden wir Ähnliches im Jainismus.[3]) Es wird nicht zu kühn sein, hierin babylonischen Einfluß zu vermuten[4]), der recht früh auch iranische Stämme berührt haben kann. Die Wahl der Metalle wird dann mit diesen Theorien zusammenhängen.[5]) Über den Ursprung der Grundanschauung von einem Zeit- und Weltgott Zurvān ist, wie ich ausdrücklich bemerke, damit noch nichts gesagt; ihre Ausgestaltung im zarathustrischen System wird später noch zu betrachten sein. Die Vermittlung der besprochenen Lehrform dürfen wir wohl Iraniern zuschreiben. Schon in dem Hauptteil des indischen Epos (v. 12839ff.) werden unter den sieben Barbarenvölkern, deren Könige die Erde beherrschen werden, die *yavana*, also die Griechen (Ἴωνες), die *śaka*, also die Saken, und die *vāhlīka*, also die Baktrier, aufgeführt.[6]) Die Ähnlichkeit mit dem Bahman-Yašt ist handgreiflich.

Wir finden eine ähnliche Theorie bekanntlich im frühen Griechentum, und auch Ed. Meyer verweist in seiner Beschreibung der persischen Lehre auf sie[7]), während Olrik sie ganz übergeht, die Aufzählung und Be-

1) Sie würden den vier Weltteilschützern, welche die jainistische Lehre kennt (Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt, 1920 S. 34), entsprechen. Auch bei den Persern finden wir vier Sterne als Schützer der Weltteile.

2) Abhandlungen der Bayrischen Akademie Bd. XXX.

3) Kirfel a. a. O. Sowohl die sieben Farben werden erwähnt, wie die vier Farben (im Mahābhārata sind die vier Yugas weiß, gelb, rot und schwarz).

4) Auch Kirfel tut das.

5) Das ist für orientalisches Denken leicht. Wir müssen uns an den Poimandres erinnern. Die sieben Metalle bilden das Wesen der sieben Planeten, der Urmensch nimmt sie in sich auf, und aus ihm fließen sie in die Erde (Physis), die ihnen entsprechend sieben Menschenpaare hervorbringt, in jenem Mythos offenbar gleichzeitig. Aber wir brauchen nur den Urmenschen als Zeitgottheit zu fassen, um sieben aufeinanderfolgende γενεαί zu erhalten, von denen die erste golden, die zweite silbern usw. ist. Gerade diese verschiedene Auffassung des Urmenschen aber wird uns auch später begegnen.

6) Gütige Mitteilung von Prof. Schaeder; vgl. jetzt Charpentier, Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik II 146 Z. 17, wo als siebentes Volk die Ābhīras nachzutragen sind.

7) Ursprung und Anfänge des Christentums II (1921) S. 190. In dem Aufsatz 'Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern', der aus dem

schreibung der fünf Menschengeschlechter, des goldenen, silbernen, ehernen, heroischen und eisernen bei Hesiod in den Erga. Nun widerstrebte der Gedanke, Hesiod nicht rein aus sich selbst oder der vorausliegenden griechischen Dichtung zu erklären, trotz aller früheren Hinweise auf orientalische Anklänge auch mir, wenn er aus sich wirklich zu erklären wäre, ja wenn auch nur die Bezeichnungen ohne Anlehnung hätten gebildet werden können. Ausdrücklich hebe ich hervor, daß für mich nicht der Gedanke einer fortschreitenden Weltverschlechterung entscheidet — er könnte unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen —, auch nicht die ähnliche Aufzählung von vier besonders wichtigen Metallen, sondern die Verbindung beider und die Unklarheit des Denkens Hesiods, die sich gerade hierbei zeigt.

Ich lege, um die Ausführung dieses Gedankens klarer zu machen, den griechischen Text (im wesentlichen nach Rzach) hier ein:

Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω
εὖ καὶ ἐπισταμένως, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν,
ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.[1])
Χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
110 ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
οἳ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·
ὥς τε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος· οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
115 τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων·

Genethliakon für C. Robert in Überarbeitung in den Kleinen Schriften II (1924) S. 15ff. abgedruckt ist, wird Hesiod wieder ganz isoliert. Er bietet unter dem Schein einer Geschichtskonstruktion tiefes Denken über den Wert der Kultur: am glücklichsten wäre, wenn er möglich wäre, ein Zustand untätigen Genießens; freilich müßte er schon die nächste Generation zu einem verweichlichten Prinzendasein führen; Arbeit und Kultur führen zur Ichsucht und Härte, Überhebung und Krieg aller gegen alle; freilich gibt es auch dabei gerechtere und tüchtigere Menschen. Die jetzige Generation ist jedenfalls die verkommenste und unseligste. Ich verstehe den Anschluß des letzten Gedankens nicht. Aber auch die ersten vier Glieder, von denen je zwei unter sich und das eine Paar zu dem andern in Gegensatz stehen sollen, scheinen mir altgriechischem Denken geradezu zu widerstreiten; selbst wir Modernen würden so nur jemand reden lassen, den wir als entschlußlos und unklar charakterisieren wollten, wie Freytag seinen schüchternen Buchhalter Liebold: „Dieser Tee ist entschieden zu schwach; freilich ist starker Tee sehr ungesund." Eine Verdoppelung würden auch wir dabei nicht vertragen. Aber auch davon abgesehen finde ich die ganze Inhaltsangabe willkürlich; die wichtigsten Züge der Dichtung bleiben unberücksichtigt. Dagegen kann ich der Ablehnung größerer Athetesen mich voll anschließen. Eine sehr verständige Beurteilung Meyers bietet A. Christensen a. a. O. S. 59ff. In der fleißigen Dissertation meines früheren Schülers W. Hartmann (*De quinque aetatibus Hesiodeis*, Freiburg i. Br. 1915) kann ich feine Einzelbemerkungen wohl anerkennen, gehe aber auf sie nicht ein, weil der Vergleich der orientalischen Überlieferungen die Mehrzahl der Anstöße und der früheren erquälten Deutungen ohnedies beseitigt. 1) Echtheit zweifelhaft.

θνῆσκον δ' ὡς θ' ὕπνῳ δεδμημένοι. ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερεν ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἐθελημοὶ
ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
[ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν].
αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,[1])
οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἠέρα ἑσσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,
πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον.
Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
χρυσέῳ οὔτε φύην ἐναλίγκιον οὔτε νόημα.
ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ
ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ·
ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἡβήσαι τε καὶ ἥβης μέτρον ἵκοιτο,
παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες
ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
ἧ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἤθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα
Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὕνεκα τιμὰς
οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε,
τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς καλέονται,
δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.
Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον· οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὕβριες· οὐδέ τι σῖτον
ἤσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν,
ἄπλαστοι· μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄπτοι
ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.
τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἶκοι,
χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος.
καὶ τοὶ μὲν χείρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες
βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀΐδαο

1) Leo (Hesiodea 1894 p. 17) schreibt nach Platos gedächtnismäßigen Anführungen Kratyl. 397e und Rep. V 468e οἱ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν, ἐσθλοὶ ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

νώνυμνοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἐόντας
155 εἷλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἠελίοιο.
Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψεν,
αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἄρειον,
ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
160 ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.
καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ
τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηΐδι γαίῃ,
ὤλεσε μαρναμένους μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο,
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
165 ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἕνεκ' ἠυκόμοιο.
ἔνθ' ἤ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,
τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας
Ζεὺς Κρονίδης κατέναασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.
169 [τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.
⟨τοῦ γὰρ δεσμὸ⟩ν ἔλυσε πα⟨τὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε⟩
⟨τοῖσι δ' ἄρα ν⟩εάτοις τιμὴ⟨ν καὶ κῦδος ὄπασσεν⟩.
⟨χείριστον πόλυ δ' ἄ⟩λλο γένος θῆκ⟨εν μετόπισθεν⟩
⟨πάντων, οἳ⟩ γεγάασιν ἐπὶ ⟨χθονὶ πουλυβοτείρῃ⟩.][1])
170 καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.
Μηκέτ' ἔπειτ' ὤφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
175 ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ
παύσονται καμάτου καὶ ὀιζύος, οὐδέ τι νύκτωρ
φθειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας·
ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν,
180 Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,
εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.
οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοίϊος οὐδέ τι παῖδες,
οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ,
οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ.
185 αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας·
μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι
σχέτλιοι οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἵ γε
γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν.
[χειροδίκαι, ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει].

1) Doppelfassung zu v. 170—173.

190 οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου
οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσί, καὶ αἰδὼς
οὐκ ἔσται· βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα
μύθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὅρκον ὀμεῖται.
195 ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀιζυροῖσιν ἅπασι
δυσκέλαδος, κακόχαρτος ὁμαρτήσει, στυγερώπης.
καὶ τότε δὴ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένα χρόα καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
200 Αἰδὼς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.

Soll der Dichter die Bezeichnung nach den vier Metallen sich selbst gebildet haben, so fragen wir natürlich: was gab ihm den Anlaß und was wollte er ausdrücken? Ich könnte mir denken, daß die historische Folge von Erz und Eisen, die ihm in der poetischen Tradition und wohl auch Überresten noch anschaulich vor Augen lag, ihn bestimmte. Aber wie kam er dann zu der Vorstellung eines goldenen und silbernen Zeitalters?[1]) Wie vor allem dazu, die Heroen von dem Erzzeitalter zu trennen? Oder ging er von dem Wert der Metalle zu seiner eigenen Zeit aus und symbolisierte durch sie die Güte der einzelnen Perioden? Auch dann ist das Heroenzeitalter übel eingeschoben, das Erzzeitalter schlecht charakterisiert: ehern waren die Geräte, die Waffen und ehern gar die Häuser. Und wie paßt hierzu die Schilderung des goldenen und des silbernen Zeitalters? Aber auch eine uranfängliche Vermischung beider Gedanken und Absichten anzunehmen genügt nicht. Wir müßten dann, nach meinem Empfinden, wenigstens annehmen, daß dem Dichter die Zahl der Zeitalter irgendwie gegeben war, vielleicht auch der Grundgedanke der fortdauernden Verschlechterung. Aber auch dann bliebe die Einfügung des Heroenzeitalters unerklärt und unerklärbar. Was hinderte Hesiod, es mit einem der von ihm genannten, sei es dem ehernen, sei es dem silbernen zu identifizieren?

Aber auch das Heroenzeitalter kurzweg zu beseitigen und einem Interpolator zuzuweisen scheint mir bedenklich, nicht nur, weil das die Schwierigkeiten des Textes und der Behandlung der vier verbleibenden Abschnitte nicht wirklich löst, sondern auch, weil es ein Bild der Menschheitsgeschichte gibt, das für Hesiod geradezu unmöglich wäre.[2]) Gerade

1) Von der Benutzung dieser Metalle ist ja nicht die Rede. Woher dann die Ergänzung durch die beiden andern?

2) Dann wäre ja auch seine Dichtung wirklich nur ein ganz unselbständiger

er kann die Heroenzeit nicht ignorieren, freilich noch weniger sie mit dem silbernen oder gar dem ehernen Zeitalter, wie er sie schildert, stillschweigend gleichsetzen. Der Gegensatz zwischen Heroenzeit und Gegenwart beherrscht das Denken des Rhapsoden; aus der Heroenzeit leitet sich der Adel der Gegenwart her, nur sind die Menschen schwächer geworden, von den Göttern weiter entfernt. Aber die Theogonie läuft in die Heroenzeit aus, und ein Dichter, der am Eingang dieses Abschnittes sagt ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι, kann das ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται ἡμίθεοι gar nicht übergehen. Es ist ihm ja die προτέρη γενεή im Vollsinn, das Mittelglied. Mag jenes von Catull durch alexandrinische Vermittlung benutzte Gedicht, dem Fr. 82 Rz. gehört: ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις[1]) von dem Dichter der 'Werke und Tage' herstammen oder nicht, es gibt seine Grundstimmung und Grundanschauung.[2]) Damit aber haben wir nun zwei verschiedene Grundanschauungen, gewissermaßen zwei Konzepte, bei dem Dichter selbst festgestellt; denn die nach Metallen bezeichneten Weltalter wird als Interpolation auszusondern wohl niemand versuchen. So müssen wir wohl zusehen, von welchen Zeitaltern er wirklich etwas zu sagen hat. Zunächst natürlich von dem Heroenzeitalter, das nur wenig zurückliegt, und von dem eisernen, also der Gegenwart und nächsten Zukunft[3]); denn die völlige Entsittlichung erwartet er erst von dieser. Sie muß notwendig eintreten, denn nach einem ewigen Gesetz verschlechtert sich die Welt immer mehr — bis zu der großen Katastrophe. Denn daß auch das eiserne Geschlecht hinweggerafft werden wird, folgt notwendig aus den Angaben über die früheren und sagt er ausdrücklich, ja man wird die Schlußworte κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή geradezu auf den Untergang mitbeziehen dürfen. Nur so werden sie, wie der Schluß der sechsten Römerode des Horaz, die letzte verzweifelnde Mahnung an die Richter, die gleich darauf angeredet werden. Aber auch daß dem Untergang dieses Geschlechts ein neuer Aion folgen wird, ist klar in dem Wunsch ἢ ἔπειτα γενέσθαι angedeutet, ja der Wunsch zeigt sogar, daß wieder eine glücklichere Weltzeit beginnen wird; nur kann niemand, der in dem eisernen Zeitalter geboren ist, sie mehr erleben. Hier haben wir wirklich die orientalische Über-

---

Auszug aus dem orientalischen Mythos, ohne jeden Versuch, ihn mit dem griechischen Denken zu verbinden.

1) Vgl. Hermes XXXV 79ff.

2) Daher die Betonung, daß die Göttinnen Αἰδώς und Νέμεσις, die einzig noch gebliebenen, zum Olymp zurückkehren v. 197—200.

3) In der Zufügung letzterer finden sich die typischen Züge der orientalischen Apokalypsen, die Vorzeichen des Weltunterganges. Hier ist die Mischung eigenen und fremden Gutes handgreiflich.

zeugung *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* vor uns. Und eine wirkliche Anschauung verbindet sich für Hesiod noch mit dem goldenen Zeitalter. Ihm gibt das Volksmärchen vom Schlaraffenland unter der Herrschaft des Kronos die Farben. Aber wie kommen diese glückseligen Nichtstuer, die schon Plato (Politic. 271 ff.) in dieser Schilderung nur finden konnte, zu der Ehre, die unsterblichen Hüter des Rechts zu werden? Die mir bekannten Erklärungsversuche sind so unbefriedigend und künstelnd wie möglich. Eine einfache Lösung bietet jetzt die Schilderung des ersten Yuga (oben S. 53). Es sind die in der Religion vollkommenen Menschen der ersten Zeit.[1]) Ohne es zu wollen, kommt selbst Roth (S. 17, 18) dazu, sie den Vätern und den seligen Geistern in der vedischen Religion gleichzusetzen; sie sind zugleich die himmlischen Wächter und Späher im Dienste Mithras und Varuṇas, die unsichtbar über die Erde wandern, den Frommen Wohlstand und alles Gute gebend.[2]) Ein derartiger Einzelzug ist für mich geradezu zwingend, genau wie in der Schilderung des eisernen Zeitalters das Zeichen für den Weltuntergang εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν, das ja fast wörtlich im Indischen wiederkehrt (oben S. 55) und keinerlei Begründung in der Gegenwart Hesiods, keinen logischen Zusammenhang mit ihrer Schilderung hat. Es ist bezeichnend, daß ein Teil der Herausgeber auch dies wieder streicht; ebenso die vorausgehenden Verse 179, 180, weil auch sie erst durch das indische Vorbild Licht erhalten. Der Dichter kann sagen, daß trotz des allgemeinen Elends noch ein Teil des Guten vorhanden ist, weil ja zunächst noch ein Viertel des Rechts vorhanden ist. Gegen Ende freilich ist auch das verloren, und die sichtbaren Zeichen des Untergangs setzen ein. — Von einer Rechtfertigung der Bezeichnungen 'golden' und 'eisern' findet sich keine Spur. Wohl aber stehen beide Schilderungen mit dem Grundgedanken des Werkes in fühlbarem Zusammenhang: das Recht schwindet immer mehr aus der Welt und mit ihm das Glück. Die Hybris besteht nicht von Ursprung an, sie ist allmählich, uns zum Verderben, hinzugekommen. Auch ein Anschluß an das Vorausgehende (vgl. v. 90) ist fühlbar. Es ist charakte-

1) Auch an die „ersten Lehrer des Glaubens", die paoiryō-ṭhaēša's der Perser kann man, wie Prof. Schaeder mir bemerkt, denken. Ihre Fravašis genießen besondere Verehrung und haben ähnliche Funktionen (vgl. z. B. Yasna 1, 18 und 23, 2).

2) Vgl. die von Roth angeführten Stellen Ṛgveda VII 61, 3; X 10, 8; X 15, 2. 5. 7. Atharvaveda IV 16, 4. XVIII 3, 14. Schon Roth macht dabei darauf aufmerksam, daß bei den Persern dieselben Vorstellungen bestanden haben: im Mihr-Yašt 10 werden diese Wächter mit Mithra verbunden. Aber dürten wir hier nicht auch die Fravašis heranziehen, die bei Mani den *fravahr*, den sanften Lufthauch, ausmachen und als Ahnenseelen gefaßt werden? Bei Hesiod v. 124. 125 zu tilgen ist natürlich ganz unmöglich. Rohdes Versuch, die Hesiod-Verse als Zeugnis für altgriechischen Seelenglauben zu verwenden, muß ich daher der Hauptsache nach ablehnen.

ristisch, daß nur diese drei Zeitalter dann im Empfinden der Antike fortleben.[1])

Scharf hebt sich dagegen die im Grunde inhaltsleere Schilderung des silbernen Geschlechts ab; die Bezeichnung beruht nur auf der Bewertung: die Hybris fehlt nicht mehr, die Frömmigkeit hat gelitten, aber ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ. Von Einzelzügen erwähnt der Dichter nur die Langlebigkeit: schon die Zeit in der Mutter Hut währt hundert Jahre. Freilich muß er diesen der orientalischen Tradition entnommenen Zug abschwächen, um das Glück dieses Geschlechts nicht zu groß werden zu lassen; so fügt er bei, daß es nach Erreichung der Mannbarkeit nur noch kurz und durchaus nicht schmerzlos lebte. Wir hören heraus: in der goldenen Zeit war das anders, das Leben weit länger. Grotesk und doch leer fällt die Schilderung des ehernen Geschlechtes aus. Hier wird die Bezeichnung ausdrücklich begründet (v. 150); aber außer den für das Schema unentbehrlichen Zügen (jähe Steigerung der ὕβρις — es ist ja die Zeit der Leidenschaften — und rohe Nahrung) weiß Hesiod nichts anzugeben. So sagt er: man weiß nichts von ihnen. Den Gedanken der fortschreitenden Verschlechterung, der gar nicht abzustreiten ist und den Hesiod, wenn er überhaupt dachte, selbst gehabt haben muß, durchbricht dann völlig die Schilderung des Heroenzeitalters. Aber er steht unter dem Zwang, daß er es von der eigenen Zeit gar nicht lostrennen kann. Er kann gar nicht anders als es δικαιότερον καὶ ἄρειον nennen, sonst würde seine Nennung an dieser Stelle Empörung erwecken; aber er hütet sich, auf die Charakteristik näher einzugehen. Nur seinen Untergang kann er erwähnen und verweilt daher bei ihm. Er preist es glücklich und vergleicht es sogar fühlbar mit dem goldenen, aber doch nur, weil ein Teil dieser Heroen[2]) nach dem irdischen Leben auf die seligen Inseln entrückt wird. Ich meine, zwei Anschauungsweisen sind noch klar zu sondern, eine griechische, die nur eine erhabene und ruhmvolle Vorzeit und eine entartete und kleinliche Gegenwart kennt[3]), und eine orientalische, die das Recht und die Religion und mit ihnen die Welt[4]) in vier Zeitstufen vergehen läßt. Nach der Größe der Taten war die eine, nach der religiösen und sittlichen Vollkommenheit die andere orientiert.

---

1) Daß Dichter später, auf das Wort νώνυμνοι allen Wert legend, in ihnen die *fortes ante Agamemnona* zu sehen scheinen, kommt nicht in Frage.

2) Das verlangt eine ungezwungene Interpretation von V. 166. 167.

3) Das Märchen von dem harmlosen Glück der Urzeit gehört in die Reihe nicht hinein. Hesiod hat es aus anderer, volkstümlicher Quelle zugefügt.

4) Das Recht ist in orientalischer Auffassung untrennbar von der Frömmigkeit, und so weit kann Hesiod mitgehen. Aber es ist in jener zugleich die Ordnung in der Natur; der Weltuntergang folgt seinem Entschwinden notwendig. Das empfindet Hesiod nicht mehr recht. Erst eine spätere Zeit erwirbt das teilweise wieder.

Der Hergang scheint mir demnach: eine griechische Anschauung ist mit einer orientalischen recht äußerlich verbunden, weil letztere zu dem Stoff und der augenblicklichen Stimmung des Dichters gut zu passen schien.[1]) Eine äußere Möglichkeit der Entlehnung läßt sich noch nachweisen. Hesiods Vater stammte ja von der kleinasiatischen Küste. Wenn man mir entgegenhält, daß sie damals von persischen oder gar indischen Einflüssen wohl noch kaum berührt ist, werde ich erwidern, daß die Lehre von den vier Weltaltern zwar auch persisch und auch indisch ist, aber nicht nur persisch oder nur indisch. Jene Isolierung der einzelnen Religionen, die wir in unsern Lehrbüchern durchführen, ist praktisch notwendig und, wenn wir die Religion eines bestimmten Volkes in einem bestimmten Zeitalter beschreiben wollen, auch wissenschaftlich berechtigt, versagt aber vollständig, wenn wir die Geschichte einer religiösen Idee oder Vorstellung verfolgen. Hierbei werden wir nur selten den letzten Ursprung mit Sicherheit festlegen können und immer mit einem starken Austausch der Religionen untereinander rechnen müssen. Was ursprünglich vielleicht babylonisch war, kann iranisch oder gar persisch werden, so gut wie eine persische Anschauung ihren letzten Ursprung in China haben kann[2]), und nur, wenn wir die Religionsgeschichte als Ideengeschichte fassen, kann sie uns Aufschlüsse über die Geschichte der Menschheit geben. Die übliche Anschauung des hesiodeischen Mythos geht von dem Dogma aus, daß für die Griechen der kleinasiatischen Küste und der Inseln kein wirklicher Gedankenaustausch mit den „Barbarenstämmen" bestanden haben kann. Aber ist dies Dogma überhaupt jetzt noch zu halten? Und ist es später, als ein geordnetes großes Kulturreich jene Griechen mitumschloß, denkbar, daß sie sich um Religion und Literatur des herrschenden Volkes überhaupt nicht gekümmert haben?

Ich kehre, um meine Antwort zu begründen und zugleich auf die Mittelquellen hinzuweisen, die selbst indisches Gut nach Kleinasien und Griechenland überführen konnten, noch einmal zu Plato zurück und lege dem Leser aus seinen Mythen denjenigen vor, den wir mit Sicherheit aus dem Orient herleiten und zugleich erklären können, den Mythos des Politikos (cap. XII—XVI).[3])

1) Dem Erzähler dieser Zeit liegt vor allem daran, durch neue Kunde aus alter Zeit Interesse zu erregen; hierzu nimmt er den Stoff, wo er ihn findet, und paßt ihn wohl oder übel seinem Liede ein. Ich möchte in der eddischen Apokalypse der Völuspá die Einfügung der vier die Himmelsgegenden schützenden Zwerge und manches andere vergleichen, das ich in dem erwähnten Aufsatz über Weltuntergangsvorstellungen auf auswärtige Quellen zurückgeführt habe. Besonderen Tiefsinn oder religiöse Empfindung suche ich hier bei Hesiod nicht.

2) Vgl. De Saussure, Le système cosmologique sino-iranien, Journal asiatique 1923 (avril—juin). 3) Daß Gruppe, der Hesiods Lehre von den Weltzeit-

Weltperioden nimmt Plato hier an, die zunächst zu einem fast völligen Untergang des Menschengeschlechtes, dann aber zu einer vollständigen Erneuerung führen. Nur die Umdrehung des Himmels (κόσμος) kann die Ursache sein; dann verlangt aber die doppelte Bewegung, daß nicht nur die Welt sich selbst bewegt: sie kann entweder von zwei einander feindlichen Gottheiten bewegt werden oder — was Plato hier wahrscheinlich findet — eine Eigenbewegung haben, die zum Schlechteren und zum Altern führen müßte, dann aber von Gott immer wieder eine Erneuerung der von ihm gewünschten Bewegung erhalten (269e bis 270a). Schade, daß Jaeger, als er den persischen Dualismus in De legibus X 896e in der Annahme zweier Weltseelen so glücklich hervorhob, an die früher (S. 35) hervorgehobene Stelle des Politikos μήτ' αὖ δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν (270a) nicht gedacht hat. Sie zeigt ja zwingend, wie lange Plato sich mit diesem Problem beschäftigt hat, und zugleich erklärt sie jene Einlage in den Theaetet (p. 176), die ich früher besprach: Plato empfindet die Erde schon als den τόπος τῆς κακίας, die Befreiung ist der Aufstieg zu Gott, der durch die ὁμοίωσις bewirkt wird.[1]) Erst in seiner letzten Zeit findet er jene andere Formel, die in den beiden kämpfenden Göttern die beiden Weltseelen sieht, über denen doch „der Gott" steht. Und nicht einmal diese Lösung steht dem Iranischen ganz fern, in dem ja auch über Ōhrmazd und Ahriman der Allgott Zurvān treten kann. Es sieht durchaus so aus, als ob Plato diese iranischen Gedanken sehr ernst genommen und lange bei sich erwogen hätte. Er übernimmt sie freilich nicht, sondern setzt sie in sein eigenes Denken um.

Das zeigt der Mythos. Daß Plato an Hesiod anknüpft, sagt er selbst bei der Besprechung der Kronos-Zeit beinahe ausdrücklich. Aber nicht von vier Zeitaltern redet er; ihn interessiert nur die Katastrophe. Ich will gleich hinzufügen, es sind die Zeichen des Weltuntergangs im Bahman-Yašt, die er voraussetzt: die Gestirne verändern ihren Lauf, Sommer und Winter verkehren sich, die Menschen werden immer kleiner, sie vergehen; da greift der Gott ein und bringt die ἀποκατάστασις. Von hier stammt der Gedanke, daß der Götterkönig eine Zeitlang unmittelbares Eingreifen vermeidet und die Untergötter ihre Schuldigkeit nicht mehr tun und daß nun der Kosmos erst still steht und dann in rückläufige Bewegung gerät. Hieraus folgt für Plato die bizarre Rückbewegung der Entwicklung der Menschen, die er sicher nicht dem einen,

---

altern als orientalisch empfindet, auch diesen Mythos wenigstens erwähnt, sei dankbar hervorgehoben.

1) Es handelt sich dabei in dieser Einlage durchaus um den Gedanken an den rechten Staatslenker.

an sich undeutlichen Vers Hesiods εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν, sondern der orientalischen Quelle „die Kinder haben das Aussehen von Greisen, die Greise werden Kinder" entnimmt.[1]) Nicht übel dazu paßt, daß der Gedanke, die geschlechtliche Zeugung habe den γηγενεῖς noch gefehlt und sei erst in einer neuen Weltperiode hinzugekommen, jetzt durch den Poimandres als orientalisch erwiesen wird. Dann kann nun freilich Hesiods „goldenes Zeitalter" nur das letzte des alten Weltverlaufes werden, das notwendig zugrunde gehen muß. Das Eingreifen des höchsten Gottes bringt den neuen Weltverlauf, die Kultur, die mit Hilfe der Götter aus Not und Arbeit entsteht.[2]) Das ist die völlige Umkehr des hesiodeischen Mythos, oder, da es dem Empfinden Hesiods doch auch wieder entspricht, die volle Hellenisierung des orientalischen Gedankens.[3]) Plato würde uns, wenn diese Analyse sich einigermaßen bewährte, zum Zeugen für das Alter der Grundvorstellungen des Bahman-Yašt.

Näher an die Zeit Hesiods führt uns die orphische Dichtung heran und belegt, daß diese Lehre von den vier Weltaltern schon früh aus dem Orient nach Griechenland gedrungen ist. Ein sicheres Zeugnis bietet nach dem erweiterten Servius der Casseler Handschrift Nigidius (fr. 29a Kern): *quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus ⟨dispescunt⟩*,

1) Oben S. 55. Aus den Sammlungen Olriks (Ragnarök 389ff.) füge ich hinzu: Mongolisch: die Pferde werden nicht größer sein wie die Hasen, die Menschen kaum eine Elle hoch; ihr höchstes Alter wird kaum zehn Jahr betragen; das in der Nacht geborene Kind wird am Morgen ums Feuer laufen, Fünfjährige sich verehelichen (ähnlich im Kalmückischen). Tatarisch: der Mensch wird eine Spanne lang werden (oder) der Mann wird einen Daumen lang sein. Dänisch: die Menschen werden so klein, daß zwei zusammen in einem Holzschuh stehen und dreschen können. Ruthenisch und Weißrussisch: so klein, daß zwölf in einem Ofen stehen und dreschen können. Das sind genau die beiden Wege, die ich für die Verbreitung iranischer Weltuntergangsvorstellungen in dem S. 25 A. 2 angeführten Aufsatz hoffe einigermaßen erwiesen zu haben. Auch die Angabe des Bahman-Yašt über das Kleinerwerden der Menschen wird einer ursprünglich anschaulicheren entsprechen. Jenem zweiten Wege durch Südrußland zur Ostsee und über sie hinaus habe ich inzwischen versucht, etwas mehr nachzugehen; am besten leiten die Münzfunde (seit Minutolis Versuch 'Topographische Übersicht' usw. 1843 zahlreiche bestätigende Einzelfunde). Auch die Gedanken ziehen den alten Weg des Bernsteinhandels, und der Philologe darf ihn nicht mehr ignorieren.

2) Plato muß innerlich vor sich rechtfertigen, daß die Gottheit solche Katastrophen zulassen kann; auch sie werden zum Segen für die Menschheit. Bedeutsam scheint mir, daß die Einlage sich wieder mit dem Gedanken an den Staat und seine Geschicke verbindet. Wir werden im Timaios diesen Zusammenhang noch näher verfolgen.

3) In der alchemistischen Dichtung lebt er weiter in der Vorstellung eines Goldmenschen, Silbermenschen, Bleimenschen (Zosimos, Poimandres 10). Es sind, wie wir jetzt sagen dürfen, die Geister der entsprechenden Sphären. Eine Modernisierung endlich, freilich nicht des Gedankens, sondern mehr der bildlichen Vorstellung, bietet Goethe in den Gesprächen der Auswanderer in dem 'Märchen'. Die Verbindungslinien vermag ich nicht zu verfolgen.

inter quos et Orpheus primum regnum Saturni, deinde Jovis, tum Nepuni inde Plutonis; nonnulli etiam, ut magi, aiunt Apollinis foret regnum. in quo videndum est, ne ardorem, sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant. Freilich gehen die gesperrten Worte nur auf eine Konjektur zurück. Die Handschrift bietet *tunc neptunum inde apollinis*; der Schreiber hatte den Namen des Apollo aus dem folgenden Satz oder dem Text Vergils hier noch einmal für einen anderen Götternamen eingesetzt. Daß die Konjektur des ersten Herausgebers sicher richtig ist, wird der folgende Abschnitt zeigen: das letzte Zeitalter ist das des Todesgottes, also des Weltuntergangs. Die Perser bezeichnen es nach dem an seinem Schluß erscheinenden Sonnengotte, also, wie wir gesehen haben, Mithra. Daß wir dabei an den Weltuntergang denken sollen, erkennt schon Nigidius. Eine ähnliche Tetrade, Uranos, Kronos, Zeus, Dionysos begegnet in einem andern orphischen Fragment (220 Kern), und selbst das bei Macrobius erhaltene Bekenntnis (fr. 239b Kern) εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος könnte auf einen Gott gehen, der in den vier Weltaltern seinen Namen und seine Tätigkeit wechselt, oder einem solchen Liede nachgebildet sein. Dagegen zeigen fr. 140—142 (alle aus Proklos) deutlich die Einwirkung Hesiods: Phanes schafft das goldene, Kronos das silberne Menschengeschlecht, Zeus endlich das titanische. Aus den sechs älteren βασιλεῖαι (fr. 107f.) sind drei Herrscher gewählt; Phanes muß an der Spitze stehen, aber für die Zeit des Kronos wird wegen Hesiod (v. 113) das Fehlen des Alters bewahrt; auf Kronos muß Zeus folgen, und er kann nur das gegenwärtige Geschlecht, also nach orphischer Theologie das titanische (aus der Asche der Titanen stammende) schaffen. Die Bezeichnung ist ähnlich inkonsequent, wie die des vierten Zeitalters bei Hesiod. Hesiod aus dieser Fassung herzuleiten wäre ganz unmöglich, wohl aber erklärt sie den Babrios-Prolog im Papyrus Bouriant (Crönert, Kolotes und Menedemos, 1906, S. 160), der das Menschengeschlecht der Gegenwart freilich, der allgemeinen Gepflogenheit der Dichter entsprechend, wieder als das eiserne bezeichnet. Interessant ist an der von Proklos benutzten orphischen Dichtung nur die Wertung auch dieses Teils der hesiodeischen Poesie als religiöser Tradition und die Freiheit der Spekulation.

III. EIN ORPHISCHES FRAGMENT

In den Streit über das Alter der Redaktionen orphischer Theogonien einzutreten, fühle ich mich nicht befähigt. Zu einem einzelnen Fragment glaube ich durch Vergleichen ähnlicher Texte einen Beitrag liefern zu können, der wenigstens die Interpretation dieses einen Stückes aus dem Streit heraushebt, zugleich aber die bisher gewonnenen Resultate etwas sichert. Auch hier steht mir eine Frage der Methode im Mittelpunkt des Interesses: dürfen wir wirklich, auch wenn uns jeder Nachweis für die Berührungen zweier Religionen und den Gang der Übertragung fehlt, in besonderen Fällen eine solche annehmen? Die verschiedenen Zweige unserer Wissenschaft stellen sich zu dieser Frage zur Zeit ganz verschieden. Während die klassische Philologie in ihren Hauptvertretern sie mit größter Entschiedenheit zu verneinen scheint, ist ein großer Teil unserer Germanisten, wie ich aus dem soeben erschienenen Büchlein von Fr. Rolf Schroeder 'Germanentum und Hellenismus' und aus verschiedenen Äußerungen nordischer Freunde lerne, geneigt, sie weitgehend zu bejahen und dabei selbst die Wiederkehr eines einzelnen Erzählungsmotivs als Beweis gelten zu lassen.[1]) Ich wage auf dem mir fremden Gebiet natürlich nicht zu urteilen, auf meinem eigenen werde ich, wo es sich nur um Erzählungsmotive handelt, immer skeptisch sein und glaube damit nicht einmal viel zu verlieren.

Wir lernen selbst in den seltenen Fällen, wo die Entlehnung der Erzählungsmotive sicher scheint, für die eigentliche Religion außerordentlich wenig. Anders, wenn es sich um eine religiöse Anschauung handelt, die dogmatisch ausgebildet und in eigenartige bildhafte Form gepreßt ist oder bestimmte Gebetsformeln erzeugt hat. Erscheint sie an zwei ganz verschiedenen Stellen, so dürfen wir ein Spiel des Zufalls

1) Man vergleicht z. B. die nordische Dichtung vom Tode des Gottes Baldr mit dem lydischen Bericht von Atys, dem Sohne des Kroisos, der auf der Jagd erschossen wird (Herodot I 34f.). Wenn Schroeder hiergegen Einwendungen erhebt und doch selbst eine Benutzung des Osiris-Mythos annimmt, die weder äußerlich noch innerlich mehr Wahrscheinlichkeit hat, so sieht man, daß er prinzipiell auf demselben Standpunkt steht; er hat ja auch eifrige Zustimmung gefunden. Aber würden jene Ähnlichkeiten, selbst wenn sie zwingender wären, mehr als Einflüsse auf die spätere Bearbeitung des Mythos erweisen?

nicht annehmen. Wir müßten sonst jeden Versuch einer Geistesgeschichte von vornherein ablehnen. Geht dann gar die Darstellung an beiden Orten auch noch den gleichen Gang, so muß der Philologe literarische Übertragung annehmen.[1]) Nicht der Spaten nur legt überraschende Tatsachen bloß, die wir hinnehmen müssen, auch wenn wir sie nicht voll zu erklären vermögen. Nun erklären wir religiöse Übertragungen gewöhnlich durch die räumliche Berührung ganzer Völker oder starken Handelsverkehr. Das gilt gewiß für Volksreligionen. Aber Missionsreligionen wollen anders beurteilt werden. Ihr Wirkungskreis ist viel weniger berechenbar. Ich nenne als Typen Buddhismus, Christentum und Manichäismus; den Islam schon nur mit einigem Vorbehalt. Die gemeinsamen Züge sind klar: sie schließen an einen Lehrer und Stifter, besitzen eine Art von Dogmatik, heilige Schriften und bestimmte Kultformen. Aber auch Volksreligionen können in einzelnen Perioden zu Missionsreligionen werden, so die jüdische Religion in hellenistischer Zeit, so fast gleichzeitig auch die ägyptische, die phrygische und eine Fülle kleinerer Religionen, die damals alle den Anspruch erheben, die älteste und darum die Weltreligion zu sein. Für eine kurze Zeit überschauen wir dies Getriebe; für die ältere Zeit und den innern Orient fehlt es uns fast vollständig an Nachrichten. Alle Vorbedingungen für eine Missionstätigkeit vereinigt die zarathustrische Religion in sich: ist sie wirklich einmal Missionsreligion geworden? Hat ihr Prophet auf iranischem Boden gar keine Vorgänger? Hat von Indien aus etwa die jainistische Religion ähnliche Ausbreitungsversuche gemacht wie ihre wenig jüngere Schwester, die buddhistische?[2]) Wir können diese Fragen nicht von vornherein verneinen, sondern müssen das Auftauchen neuer Tatsachen abwarten.

Die Tatsache, auf die ich hier eingehen möchte, hat schon Goetze, freilich, vielleicht unter äußerem Zwang, zu kurz besprochen: das orphische Fragment 168 Kern berührt sich mit einer persischen Anschauung und mit einer Reihe indischer Texte. Der Sachverhalt in der griechischen und der orientalischen Überlieferung ist schwer darzustellen und verlangt mancherlei Umwege. Möge die Wichtigkeit der Sache sie entschuldigen. Daß die Orphik nicht reingriechischen Ursprungs ist, wurde seit langem behauptet; sie gerade mit den genannten Ländern in Verbindung zu bringen, lag an sich fern, und ein wirklicher Beweis scheint noch nicht erbracht, das Fragment noch nicht gedeutet.

1) Sie braucht nicht immer schriftlich zu sein, wird es aber naturgemäß meist gewesen sein.

2) Vgl. G. Bühler, Über die indische Sekte der Jaina, Wien 1887. Für die Missionstätigkeit der Buddhisten genügt es, auf die Aśoka-Inschriften zu verweisen, die zuletzt von V. A. Smith, Asoka[3], Oxford 1920 im Zusammenhang behandelt sind.

Schon der griechische Text verlangt, da Kern ihn anders als die früheren Bearbeiter bietet, eine kurze Darlegung.[1]) Diese kombinierten zwei oder gar drei Traditionen, Kern scheidet sie. Bei ihm hat das Fragment folgende Gestalt, die uns Porphyrios bei Eusebios (Praep. ev. III 9) und Stobaios (I 29, 10 Wachsm.) erhalten hat.[2])

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη,
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
5 Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος·
ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής·
10 πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.
τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι
ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται,
ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
15 ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων,
ὄμματα δ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη.
νοῦς δὲ οἱ ἀψευδής, βασιλήϊος ἄφθιτος αἰθήρ,
ᾧ δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τίς ἐστιν
αὐδὴ οὐδ' ἐνοπὴ οὐδὲ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,
20 ἣ λήθει Διὸς οὖας ὑπερμενέος Κρονίωνος.
ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα,
σῶμα δέ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
ἄτρομον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκται·
ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
25 ἀὴρ εὐρυβίης, πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
τῆς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ', ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
γαῖά τε παμμήτωρ ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα·
μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
καὶ πόντου· πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι
30 Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.
πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι, θέσκελα ῥέζων.

1) Goetze bietet den Text nach den früheren — und zwar, wie ich zeigen muß, mit unglücklicher Auswahl —, die Nummer aber nach Kern.

2) Die Varianten wolle man bei ihm nachsehen; sichere Konjekturen setze ich ein.

Von diesen 32 Versen kehren die ersten fünf (in etwas vollerer Fassung) und die beiden letzten in der pseudaristotelischen Schrift Περὶ κόσμου (p. 401a 25) und bei Apuleius De mundo (c. 37 p. 173 Thom.) wieder, v. 6—10 mit einer anderen, schlecht anschließenden Fortsetzung aus Syrian bei dem Manichäer Aristokritos (Buresch, Klaros S. 110, Kern fr. 169), und (ohne diese Fortsetzung, aber verbunden mit den Versen 1, 2 und 4, 5) bei Proklos zum Timaeus I p. 313, 20 Diehl. Im wesentlichen unbelegt sind v. 11—30. Sie könnten also in einer verhältnismäßig jungen Rezension eingefügt sein, und so faßt den Sachverhalt offenbar Kern. Als alten Bestand bietet er in fr. 21a

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τελεῖται[1]).
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη·
5 Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή,
Ζεὺς πόντου ῥίζα· Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος.
πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο μέρμερα ῥέζων.

Hierbei erheben sich die beiden Fragen: sind v. 5, 6 echt und kann v. 8, 9 an die vorausgehenden Verse schließen?

Die erste werden wir unter allen Umständen bejahen müssen. Es ist den Herausgebern, so weit ich sehe, bisher entgangen, daß die Aufzählung γαῖα, οὐρανός, πνοιαί, πῦρ, θάλασσα (ὕδωρ), ἥλιος, σελήνη eine Elementenreihe ergibt, die uns auch sonst bekannt ist. Gewiß wird sie hier durch den Vers Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη unterbrochen, aber nur durch einen Fehler der Überlieferung. Der Vers ist bei Porphyrios am falschen Ort nachgetragen, weil er ursprünglich bei ihm wie bei Proklos fehlte. Die richtige Folge hat schon Lobeck hergestellt, Abel übernommen, eine treffliche Konjektur, πνοιὴ ἀνέμων (für πν. πάντων) Gottfr. Hermann beigesteuert. Den Beweis bringe hier kurz die Elementenliste der Perser. Herodot, der sich bei einem Iranier eingehende Belehrung über den Kult und seine Geschichte geholt hat, erwähnt (I 131) bekanntlich als dessen älteste Form: οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. τούτοισι μὲν δὴ θύουσι μούνοισι ἀρχῆθεν. Die von den Iranisten lange Zeit recht geringschätzig behandelte An-

1) So Schol. Galeni, Diels, τέτυκται Hauptüberlieferung.

gabe[1]) gewinnt Bedeutung, wenn wir bei dem Apologeten Aristides (cap. 4—7) als Götter der „chaldäischen" Theologie lesen: Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Windhauch, Sonne, Mond und — Mensch (Urmensch). Es ist, wie wir später noch sehen werden, eine ogdoadische Formel, das Ganze, der Weltgott, ist am Schluß seiner sieben Teile oder Elemente noch einmal besonders aufgezählt. Griechisch ist diese Rechnungsart nicht, begegnet aber in griechisch theologischer Zahlenmystik schon in vorchristlicher Zeit. Wir finden sie bei einem leider für mich unbestimmbaren Autor, Euandros, den offenbar Didymos in seiner Sprichwörtersammlung angeführt hatte. Das Fragment müssen wir uns aus zwei Quellen, dem Excerptor des Didymos Zenobios V 78 und Theo Smyrnaeus p. 104, 20 Hiller zusammensetzen.

Theo:

Ἡ δὲ ὀγδοάς, ἥτις ἐστὶ πρῶτος κύβος, συντίθεται ἔκ τε μονάδος ⟨καὶ ἑπτάδος⟩. ἔνιοι δέ φασιν ὀκτὼ τοὺς πάντων κρατοῦντας εἶναι θεούς,

ὡς καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ὅρκοις ἔστιν εὑρεῖν· „Ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων, Πῦρ καὶ Ὕδωρ Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν ἠδὲ Σελήνην Ἠέλιόν τε Φάνη τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν." Ἐν δὲ Αἰγυπτιακῇ στήλῃ φησὶν Εὔανδρος εὑρίσκεσθαι γραφὴν βασιλέως Κρόνου καὶ βασιλίσσης Ῥέας· „Πρεσβύτατος βασιλεὺς πάντων Ὄσιρις θεοῖς ἀθανάτοις Πνεύματι καὶ Οὐρανῷ καὶ Γῇ ⟨καὶ Ὕδατι⟩[2]) καὶ Νυκτὶ καὶ Ἡμέρᾳ καὶ πατρὶ τῶν ὄντων Ἔρωτι μνημεῖα τῆς αὐτοῦ ἀρετῆς ⟨καὶ⟩ βίου συντάξεως·" ⟨ὅθεν⟩

Zenobios:

Πάντα ὀκτώ· Εὔανδρος ἔφη ὀκτὼ τοὺς πάντων κρατοῦντας εἶναι θεούς· Πῦρ, Ὕδωρ, Γῆν, Οὐρανόν, Σελήνην, Ἥλιον, Μίθραν, Νύκτα.

1) Noch nach der Erklärung v. Wesendonks (Urmensch und Seele S. 90) soll es sich bei ihr um ein Opfer an kleinere Götter (Yazatas) dabei handeln. Das widerstreitet jeder gesunden Interpretation der Gesamtstelle. Mit einem gebildeten Iranier hat Herodot über seine Religion gesprochen, unwahrscheinlich freilich ist, daß dieser ein Anhänger Zarathustras war. Das bleibt wichtig, auch wenn sich chronologische Schlüsse auf die Zeit Zarathustras daraus nicht ziehen lassen.

2) Von mir ergänzt, um die Zahlen 1 + 7 zu gewinnen.

Τιμόθεός φησι καὶ ⟨τὴν⟩ παροιμίαν εἶναι τὴν Πάντα ὀκτώ· ‖ ⟨ἡ⟩[1]) διὰ τὸ τοῦ κόσμου τὰς πάσας ὀκτὼ σφαίρας περὶ γῆν κυκλεῖσθαι καθά φησι καὶ Ἐρατοσθένης· „ὀκτὼ δὴ τάδε πάντα σὺν ἁρμονίῃσιν ἀρήρει, ὀκτὼ δ' ἐν σφαίρῃσι κυλίνδετο κύκλῳ ἰόντα . . . . . ἐνάτην (ἐννέα τῶν cod.) περὶ γαῖαν."

Anatolius, Theolog. arithmet. 56, 4 Ast. ἡ περιέχουσα τὰ πάντα σφαῖρα ὀγδόη. ὅθεν ἡ παροιμία Πάντα ὀκτώ· ⟨καθά⟩ φησι ⟨„ὀκτὼ δὴ τάδε πάντα⟩ σὺν ⟨ἁρμονίῃσιν ἀρήρει⟩ ὀκτὼ δ' ἐν (δὴ cod.) σφαίρῃσι κυλίνδετο (κυλίνδεται ὁ cod.) κύκλῳ ἰόντα (κυκλέων cod.) . . . ἐνάτην περὶ γαίην" Ἐρατοσθένης.

Die Zusammensetzung ist bei Theo also so: nach einem Teil aus Didymos περὶ παροιμιῶν folgt ein Stück aus der mit Anatolios gemeinsamen Quelle, die Falco in der Rivista Indo-Greco-Italica Vol. V, 1921, p. 59 [219] erwiesen hat. Daß in ihm auf das Sprichwort verwiesen war, gab den Anlaß zu der wertvollen, für sich ganz allein stehenden Einlage aus Didymos, die uns hier interessiert.

Auffällig ist zunächst die Zusammenstellung der Religionen: zu der persischen und ägyptischen gesellt sich die griechische, vertreten durch orphische Verse und ein griechisches Sprichwort; gerade mit ihm ist der Name des Timotheos verbunden, in dem ich aus später wohl sich erklärenden Gründen den attischen Eumolpiden sehen möchte, der dem ersten Ptolemäer den Sarapiskult organisieren half.[2]) Die iranische Liste (bei Zenobios) ist offenbar erweitert, ihre Übereinstimmung mit der orphischen beruht auf der schwerlich iranischen Zufügung der Nacht. Die ägyptische Urkunde scheint Osiris als den Urmenschen oder Weltgott zu fassen, wie er uns in der Naassenerpredigt wieder begegnen wird und in der späten Schrift Κόρη κόσμου ebenfalls erscheint. Die Gleichsetzung der sieben Bestandteile und des Ganzen mit den sieben Sphären und der Ὀγδοαδικὴ φύσις hat im Poimandres ihr Gegenbild. Für die ganze uns fremdartig berührende Anlage dieser Element- oder Teillisten darf ich auf Oldenbergs feinsinnige Darstellung (Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte S. 58ff.) verweisen und etwa Aufzählungen wie die Hexade „Erde, Wasser, Raum (*ākāśa*), Wind, Sonne, Himmel, dazu als Ganzes Agni (Feuer)", die Pentade „Feuer, Wind, Sonne, Weltgegenden, Mond"[3]) oder die als „Leiber" des

1) Unlogisch zugefügt; Eratosthenes könnte nur eine heilige Neunheit feiern.

2) Für die Datierung dieses Ὅρκος sowohl wie des uns beschäftigenden Fragmentes würde das eine gewisse Wichtigkeit haben.

3) Vergleichbar ist in der spätägyptischen Form des Totenbuchs Pap. Rhind I 6 die Pentade Sonne, Mond, Luft, Wasser, Feuer.

Ātman angeführte Dodekade „Erde, Wasser, Feuer, Luftraum, Wind, Himmel, Sonne, Weltgegenden, Mond und Sterne, Raum (*ākāśa*), Finsternis, Glut (*tejas*)" anzuführen. Aus solchen recht willkürlichen Zusammenstellungen erwächst allmählich eine kanonische Form, aber selbst an sie dürfen wir im Orient nicht den modernen oder auch nur den seit Empedokles im Griechischen gültigen Begriff der Elemente herantragen, wie man dies an die persische Liste getan hat.

Das führt uns nun weiter. Ich habe schon früher[1]) ausgeführt, daß die ägyptische Theologie des Hekataios und Manetho[2]) diese dem Ägypter ursprünglich fremde Elementenliste aufgenommen hat, freilich in einer von der Liste des Euandros etwas abweichenden Form: Sonne und Mond (Osiris und Isis) schaffen fünf Götter, jene Luft und Feuer (Zeus und Hephaistos; sie vertreten die beiden oberen Elemente), dieser Erde und Wasser (Demeter und Okeanos oder Neilos; sie vertreten die beiden unteren Elemente); beide zusammen schaffen das πνεῦμα oder die ψυχή. Sonne und Mond (Osiris und Isis) aber bilden für diese jungägyptische Theologie zusammen den Aion, den Weltgott, der sie alle umfaßt, also die μονάς des Theo. Langsam setzt sich dann in hellenistischer Zeit diese Auffassung durch. Ihren Ursprung konnte ich nur in Indien oder Persien suchen und erinnerte zunächst an die fünf Elementengötter Manis: Feuer, Wasser, Luft, Erde und sanfter Windhauch (Ahnengeister). Für Persien spricht bei ihm der letzte Begriff und spricht weiter der Eingang der sogenannten Mithras-Liturgie.[3]) Der Magier ruft zunächst Πρόνοια und Ψυχή, das heißt den präexistenten Νοῦς und die Weltseele an, dann beginnt die neue Anrufung: Γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως, Ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη, Πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον, Πῦρ τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν (τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων) θεοδώρητον τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον, Ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον, οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη, Σῶμα τέλειον (ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα) διαπεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγεῖ κόσμῳ ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ. Unter Γένεσις und Ἀρχή werden wir jetzt Mond und Sonne verstehen dürfen; dann folgen die vier göttlichen Elemente und als ihre Zusammenfassung das σῶμα τέλειον. Dem entspricht in orientalischen Zauberbüchern, die uns im letzten Abschnitt noch beschäftigen müssen, da Reste des Dāmdāδ-Nask in ihnen erhalten sind, daß wer Offenbarung gewinnen will, seine „vollkommene Natur" anruft. Nun hat Prof. Bang soeben in dem Aufsatz 'Manichäische Hymnen' (Muséon

1) Hellenistische Mysterienreligionen² S. 90ff.
2) Diodor I 10ff. Eusebios Praep. ev. III 2 p. 187 Gaisf.
3) Vgl. Hellenistische Mysterienreligionen² 129ff.

XXXVIII, 1925, S. 14) uns erinnert, daß auch in dem chinesischen manichäischen Traktat (Chavannes-Pelliot, Journal Asiatique 1911 S. 561 und 529) von einer *nature primitive lumineuse* die Rede ist, und hat sie mit sicherem Scharfblick in dem Turfanfragment M. 544 (Müller, Abh. d. Preuß. Akad. 1904 S. 73) wieder erkannt, wo ein Gottwesen als unser Vater und unsere Mutter, unsere Herrlichkeit und unser *grēw hasēnag* gepriesen wird. Es ist die uranfängliche Natur oder das uranfängliche Selbst.[1]) Bang erklärt und übersetzt überzeugend 'Heil über dich, unsere Urlichtnatur', d. h. 'über dich, mit dem unsere Seele von allem Anbeginne her identisch ist.' Wir sehen, wenn wir jetzt auf Manethos Angaben über die ägyptische Religion zurückschauen, daß Ἀρχή und Γένεσις in dem Mithrasgebet der Sonne und dem Mond entsprechen, die Vater und Mutter und zugleich der Aion sind.[2]) Wie genau das indischem Denken entspricht, wird sich später zeigen; aber nicht aus ihm, sondern aus persischer Theologie hat Mani seine Anschauung übernommen. Wenn wir nun weiter sehen, daß die Elemente schon in den indischen Texten mit den geistigen Kräften, der höchste Gott (oder das Ganze) aber mit dem Selbst in uns verglichen werden und wir in Manis Listen sowie in der chinesisch-manichäischen Schrift dasselbe finden, gewinnt es entscheidende Bedeutung, daß wir jetzt in dem alten, avestischen Dāmdāδ-Nask (Goetze § 7) lesen: „Die Seele ist wie Ōhrmazd; Vernunft, Verstand, Gedächtnis, Einsicht, Wissen und Deutungsgabe sind wie jene sechs Amahraspand, die vor Ōhrmazd stehen." Bei Mani sind es nicht sechs, sondern nach seiner Elementenrechnung fünf Glieder;

---

1) Der aramäische Ausdruck scheint, wie Prof. Bang mir brieflich mitteilte, qnōmā, das Person, Materie, Körper und Selbst bedeutet, vgl. C. W. Mitschell S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan II p. CXV und CLXXVIII.

2) Die beste Bestätigung bietet Pap. Lond. 121 (Kenyon, Greek Pap. in the Brit. Museum I p. 100 l. 505 sqq.) in einem Zauber, der σύστασις ἰδίου δαίμονος überschrieben ist. Wie in der Mithrasliturgie bittet ein Vorwort zunächst um Erlaubnis: χαίρετε Τύχη καὶ δαῖμον τοῦ τόπου τούτου καὶ ἐνεστῶσα ὥρα καὶ ἡ ἐνεστῶσα ἡμέρα καὶ πᾶσα ἡμέρα, χαῖρε τὸ περιέχον, ὅ ἐστιν γῆ καὶ οὐρανός. Hierauf folgt der eigentliche Zauber: χαῖρε ἥλιε, σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐπὶ τοῦ ἁγίου στηρίγματος σεαυτὸν ἱδρύσας ἀοράτῳ φάει. σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλινγενοῦς Αἰῶνος, σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῆς ἁπλάτου Φύσεως, σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τὴν τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν καὶ γεννήσας τοὺς ε' πλάνητας ἀστέρας, οἵ εἰσιν οὐρανοῦ σπλάγχα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὕδατος χύσις καὶ πυρὸς θράσος (das Innerste und Wesen der vier Elemente; in der Mithrasliturgie πνεῦμα πνεύματος, ὕδωρ ὕδατος). Die Fortsetzung stammt aus einer andern, reiner ägyptischen Gedankenwelt. Daß die fünf Planeten mit den vier Elementen verbunden werden, wird uns im letzten Kapitel wieder begegnen; daß über Physis und Aion noch eine Einheit der göttlichen Sieben (ursprünglich nicht die Sonne, sondern ein unbeweglicher und unsichtbarer Lichtgott) steht und die Ogdoas herstellt, wird in diesen Spekulationen nicht mehr befremden. Der „eigene Daimon" ist, wie das letzte Kapitel zeigen wird, das himmlische Selbst, das zugleich das Selbst der Welt ist, das σῶμα τέλειον oder die φύσις τελεία.

aber sie entsprechen genau, und mit Mani stimmen eine Anzahl gnostischer Stellen überein, die älter als er sein müssen. So hat Bousset[1]) für die Sekte der Elkesaiten einen Kanon ὕδωρ, γῆ, οὐρανός, αἰθήρ, ἄνεμοι (erklärt als ἅγια πνεύματα, also ursprünglich Ahnengeister) wahrscheinlich gemacht. In andern ist die ältere Hexade noch erhalten: die Μεγάλη ἀπόφασις des Simon von Gitta setzt sechs körperliche Elemente οὐρανός, γῆ, ἀήρ, ὕδωρ, ἥλιος, σελήνη, mit sechs geistigen νοῦς, ἐπίνοια, λογισμός, ἐνθύμησις, φωνή, ὄνομα gleich. Das Selbst ist hier das Feuer, bzw. der Aion. Wir sehen, wie sich persische Spekulation durch ganz Vorderasien ausbreitet. Ein festes, ganz ungriechisches System liegt überall zugrunde. Dem Theologen bietet sich hier die Möglichkeit, einen Teil der für ihn völlig unerklärbaren gnostischen Begriffsreihen als heidnische Theologie zu begreifen, dem Iranisten, persische „Sekten" nachzuweisen, über die er sonst kein Zeugnis hat.

Freilich, daß gerade Ägypten so früh und so stark von dieser Spekulation beeinflußt erscheint, wird Bedenken erregen. So mache ich zum Schluß auf eine andere, noch auffälligere Übertragung aufmerksam. Es ist wohl bekannt, daß in der Zeit des Kaisers Claudius der Stoiker und ägyptische Priester Chairemon, der Erzieher Neros, die Astrologie als den eigentlichen Inhalt der ägyptischen Religion erklärte. Schon zu der Zeit des Varro und Nigidius gelten die ägyptischen Priester als die Erfinder und Lehrer dieser Kunst. Und doch ist sie erst in persischer Zeit, ja, wie Boll ursprünglich glaubte, erst in hellenistischer von Babylonien nach Ägypten übertragen. Ihr offenbar angesehenster Lehrer, auf dessen Namen dann die ältesten griechischen Schriften gestellt wurden, lebte vor Alexanders Eindringen in Ägypten, und schon Hekataios (Diodor I 28) hörte von ägyptischen Priestern den Bericht, die Chaldäer seien eigentlich ägyptischen Ursprungs und hätten ihre Kunst aus der alten Heimat mitgebracht. Weniger beachtet scheint ein Bericht des Chairemon, den Sathas aus einer Rede des Psellos im Bulletin de Correspondance Hellénique I 129 ans Licht gezogen hat. Psellos berichtet zunächst von dem Streit der Chaldäer und Ägypter über die Erfindung der Astronomie, bzw. Astrologie und fährt dann fort: ἐγὼ δὲ Χαιρήμονι τῷ σοφῷ ἐντυχών, ἀνδρὶ γενναίῳ καὶ ἐλλογίμῳ ἱστορίαν συναγαγεῖν, εὗρον προτερεύουσαν τὴν τῶν Χαλδαίων σοφίαν τῆς σπουδαζομένης παρ' Αἰγυπτίοις, διδασκάλους δὲ οὐδένας τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἀμφοτέρους προστατῶν ἰδίων τετυχηκότας.

---

1) Hauptprobleme der Gnosis S. 228. Weitere Ausführungen, besonders über die „fünf Glieder" νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός bietet mein Aufsatz „Mani und Zarathustra", Nachr. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen 1922 S. 249ff. Die Wahl gerade dieser Avesta-Stelle mag nicht volltreffend gewesen sein, daß Mani aus der persischen Tradition schöpft, die ja viele solche Reihen bietet, halte ich aufrecht.

καὶ ψεύδονται τοῦτο Χαλδαῖοι ἀπὸ αἰτίας τοιαύτης. Ἐπέκλυσέ ποτε τοῖς Αἰγυπτίοις τὴν χώραν ὁ Νεῖλος καὶ τά τε ἄλλα τούτων διέφθειρε καὶ ὁπόσα τῶν ἀστρονομουμένων ἐς βιβλία συγγεγεννήκασιν. εἶτα, δεῆσαν αὐτοὺς γνῶναι ἐκλείψεις τε καὶ συνόδους, παρὰ Χαλδαίων τὰς ἀφορμὰς τούτων συνηρανίσαντο. Πονηροὶ δὲ οὗτοι περὶ τὴν μετάδοσιν γεγονότες τούς τε χρόνους τοῖς λόγοις μετήλλαξαν καὶ τὰς κινήσεις τῶν τε πλανήτων καὶ ἀπλανῶν παρὰ τὴν φύσιν αὐτῶν ἐκδεδώκασιν. Εἶτα πρὸς τὰς ὑποθέσεις ἐξαπορουμένους τοὺς Αἰγυπτίους ὁμιλητὰς ἑαυτοὺς ἐκείνων ἐγκαταστῆσασθαι καὶ μετενεγκόντας ἐπὶ σφᾶς τὴν ἀληθινὴν γνῶσιν τῶν ὄντων ἐν ὀπταῖς πλίνθοις ταῦτα ἐγγράψασθαι, ἵνα μήτε πῦρ αὐτῶν ἅπτοιτο μήτε ὕδωρ ἐπικλύσαν λυμαίνοι. Der weitere Bericht überträgt dann in kecker Fälschung den Anfang der Geschichte des Berossos nach Ägypten, um das höhere Alter der ägyptischen Weisheit behaupten zu können, geht uns aber hier nichts mehr an. Der ausgeschriebene Teil bestätigt zunächst, daß man sich in den Kreisen der ägyptischen Priester der Übernahme noch bewußt war und nur erklären wollte, warum die Kunst der Astrologie hier so spät entstanden sei. Sie bestand schon einmal, wurde dann vernichtet und durch Priester, die man nach Babylonien sendete, wieder erneuert. Das verbindet sich leicht mit dem Bericht des Hekataios, die Chaldäer hätten ursprünglich ihre Wissenschaft aus Ägypten mitgebracht: zu den ἄποικοι sendet man dann, um sie wieder zu beleben. Seit wir wissen, daß schon im Dāmdāδ-Nask auch große astrologische Einlagen sich finden, wird die Annahme, daß persischer und chaldäischer Einfluß gleichzeitig in Ägypten auftreten, wohl naheliegend erscheinen.

Doch zu lange habe ich schon bei der ersten Frage, die sich an das orphische Fragment schloß, verweilt. Ich gehe zu der zweiten über: kann v. 8 und 9 des Fragmentes 21a an die vorausgehenden wirklich anschließen? Man bezieht sie allgemein auf die Verschlingung des Phanes durch Zeus, weil Hesiod in dem Vers Theog. 157 πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε von Uranos, der seine Kinder verschlingt, redet. Ja Lobeck und Gruppe wollen danach selbst die fast gleichlautenden Verse des Fragmentes 168 πάντα δ' ἀποκρύψας κτλ. deuten.[1]) Das aber scheint mir ganz unmöglich; sie knüpfen so eng an die unmittelbar vorausgehenden an und nehmen so klar auf v. 10 πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται Bezug, daß hier nur davon die Rede sein kann, daß Zeus die sichtbare Welt verschlingt oder irgendwie verbirgt und wieder hervorbringt. Formell schließt diese Fassung nicht minder eng an Hesiods Vers als die von fr. 21a. Bewahrt letztere die Maskulinform πάντας, so

1) Freilich erkennt Lobeck (p. 911) auch wieder in fr. 168 die Vergleichung des Makrokosmos und des Mikrokosmos.

erstere das Kompositum ἀποκρύπτειν.[1]) Aber wie ist die Maskulinform πάντας zu erklären? Auf ἁπάντων darf sie nicht gehen, selbst wenn wir es als Maskulinform fassen. Es handelt sich ja wirklich um eine einmalige Handlung des Gottes, also wohl um die Verschlingung des Phanes, der doch eben nicht wieder ans „wonnige Licht" kommt. Dabei wird der begründende Anschluß (γάρ) mindestens schwer verständlich: Zeus herrscht deswegen über alle Elemente (Elementargötter), weil er alle aus sich wieder hervorgebracht hat. Mir wäre eine Verkürzung des Zitates bei dem Autor von Περὶ κόσμου so leicht verständlich, daß ich — hierin mich an Lobeck anschließend — sehr viel lieber zu der klaren und einfachen Form von fr. 168 zurückgreife πάντα δ' ἀποκρύψας, falls ich für die lange Ausführung (10—30) in diesem einen genügenden Beleg finden kann.

Dann bleiben noch die fünf Verse 6—10 des Fragmentes 168 übrig. Sie könnten fehlen und haben bei Aristokritos eine andere Fortsetzung (Zeus wird als der Νοῦς beschrieben). Aber seine Quelle, wohl eher Syrians Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος als dessen anderes Werk Εἰς τὴν Ὀρφέως θεογονίαν, kann, ja muß fast die orphischen Fragmente nach dogmatischen Gesichtspunkten angeordnet haben. Daß Aristokritos dann, da er den Text selbst nicht vor Augen hatte, Stellen verschiedenen Ursprungs miteinander verband, ist begreiflich.

Einen zwingenden Grund zur Aussonderung bietet ein solcher Autor keinesfalls. An sich aber schließen, wie schon gesagt, in fr. 168 trefflich zusammen v. 10 πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται und v. 31 πάντα δ' ἀποκρύψας. Auch nimmt v. 6 den vorausgehenden nicht übel auf, ἓν κράτος[2]) das Wort βασιλεύς, εἷς δαίμων γενέτωρ[3]) μέγας ἀρχὸς ἁπάντων die Worte ἁπάντων ἀρχιγένεθλος[4]) und leitet Verse ein, die zwar das Vorausgehende wiederholen, aber doch mit einer fühlbaren Nuan-

1) Das fr. 167 und seine neuplatonischen Interpretationen müssen wir natürlich fern halten. Es stammt aus einer andern Dichtung.

2) Der Anfang scheint allerdings abrupt; aber der Dichter will das; die vorausgehenden Verse sollen sich als eine Einheit abheben und sind außerordentlich künstlich gebaut. Wir erkennen das, sobald wir die beiden in fr. 21a mehr erhaltenen Verse, die durch die Elementenreihe gesichert sind, hinzunehmen. Schon Weinreich wies darauf hin, daß dann sieben Verse mit dem Namen Zeus beginnen; er hätte hinzufügen dürfen, daß der Name des Gottes in ihnen dreizehnmal erscheint. Das heißt, in unsere Sprache übertragen, die sieben oder zwölf Bestandteile, in die man das All scheidet, sind alle nur der eine Zeus und er ist auch das Ganze. Man muß freilich die Bedeutung der Zahlen in der indischen Hymnodik und Mystik kennen, um zu verstehen, daß man keinen Vers hier missen kann. An diesen Begriff des Ganzen schließt dann die Fortsetzung ἓν κράτος.

3) So würde ich mit cod. N des Proklos (an zwei Stellen) schreiben; γενέτης hat Aristokritos, γένετο die Hauptüberlieferung.

4) Das scheint der Autor von Περὶ κόσμου empfunden zu haben; seine Schreibung des Verses Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος scheint mir mit der Abkürzung des Zitats zusammenzuhängen.

cierung wiederholen. Das würde an sich in der Hymnensprache aller Völker zu belegen sein. Hier wird es uns später in den orientalischen Parallelstellen, z. B. der Muṇḍaka-Upaniṣad begegnen: sie verbindet im Preis desselben Gottes in der gleichen Folge eine Aufzählung der fünf iranischen und indischen Elemente mit der Beschreibung seiner Erscheinung, in der sich die gleichen Elemente zum Teil wiederholen — für mich der stärkste Beweis der Echtheit der Verse in fr. 168. Aber auch ohne diesen Beweis vorauszunehmen, darf ich mich darauf berufen, daß Proklos im Timaioskommentar (I 313, 20—30 Diehl) die Verse 6 bis 8 mit den vorausgehenden verbunden gelesen hat und sich die Überlieferung des großen Fragmentes bisher als gut erwiesen hat.

Ein Wort verlangen noch die beiden ersten Verse

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διός τ' ἐκ πάντα τέτυκται.

Der unbefangene Leser empfindet in dem ersten Vers die Zeitangabe, also die Prädikation eines Zeit- oder Werdegottes.[1]) So faßt ihn Achilles Tatius (fr. 81, 29 Maaß) ὁ δὲ Ὀρφεὺς πάντα καιρὸν ἀνατίθησι Διὶ λέγων· Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται. Ihm folgen in der Lesung ἀρχή das Scholion zu Plato Leg. IV 715 e und Plutarch De def. orac. 48 (πάντα πέλονται). Sie verstanden also das Wort κεφαλή hier als Anfang, ja setzten, beeinflußt von der Aion-Theologie, das Wort ἀρχή dafür ein. Ähnlich setzt unter dem Einfluß der Aion-Formel der von Helmreich in dem Programm von Ansbach 1910 herausgegebene Galen-Scholiast (p. 30) τελεῖται für τέτυκται ein, um den Begriff τέλος oder τελευτή hereinzubringen. Wenn Diels (Vorsokratiker II³ 169) dies angenommen oder vielmehr in eigener Konjektur vorausgenommen hat, so ist er dabei von Gruppe abhängig, der (Jahrbb. Suppl. S. 704) ganz willkürlich Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται auf einen einmaligen, uranfänglichen Schöpfungsakt gedeutet und als die ἀρχή erklärt hatte, dadurch aber gezwungen war, κεφαλή sprach- und sinnwidrig als τέλος, entsprechend dem Worte ὕστατος, zu erklären.[2]) Nur um dies zu vermeiden, griff Diels zu der Konjektur; denn die Bezeugung von τελεῖται ist nicht besser, sondern sehr viel schlechter als die von ἀρχή für κεφαλή. Aber der Ausgangspunkt war falsch. Das Wort κεφαλή oder *caput* für den Anfang zu gebrauchen liegt dem Griechischen wie dem Lateinischen nahe.[3]) Der Dichter geht in dem Bilde zugleich zu der Beschreibung des Kosmos als

1) Sie wird sich uns später durch die Polemik gegen das von Nigidius benutzte Fragment (oben S. 67) erklären.

2) Auch die chiastische Stellung scheint mir dabei gegen den Stil der Sprache.

3) Im Grunde jeder Sprache; auch wir empfinden bei 'Kopf und Schwanz einer Sache' Anfang und Ende.

des großen Menschenkörpers über, der aus Zeus besteht und aus dem Zeus besteht: „Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, Zeus die Füße.“ Aber statt dies letzte zu sagen, wählt er die Form: „Zeus ist alles“, ja kehrt dies gleich um: „aus Zeus besteht schlechthin alles.“ Er will ja trotz des noch eingelegten Verses Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη zu der Beschreibung herüberleiten Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος (also πόδες καὶ κεφαλή, wie wir sehen werden). So nur ist der Übergang verständlich. Weil Plato so vielleicht empfinden, aber doch nicht philosophisch so sprechen kann, sagt er (Leg. IV 715 e) dafür ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα. Wer sich für die Schreibung der Verse auf ihn beruft, müßte folgerichtig auch ἀρχή für κεφαλή schreiben.[1]) Der Orientale kann so denken und reden, ja tut es an unzähligen Stellen. Der indische Gott Prajāpati ist, weil er der Gott des Werdens und Zeugens ist, Gott der Zeit und der Welt; die Unendlichkeit umschließt beides; Elemente und Zeitspannen sind seine Glieder, und unaufhörlich schafft er sich selbst, was abfällt und dahinsinkt, wächst immer neu. Er ist Leben und Tod. Ebenso bezeugt für die Perser bekanntlich Eudemos von Rhodos (Damascius περὶ ἀρχῶν I 322, 8 Ruelle): Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος . . . οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον[2]), ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων ὡς ἐνίους λέγειν. So umschließt denn der hellenistische religiöse Wortgebrauch von Aion immer dreierlei, Zeit, stofferfüllten Raum und göttliche Persönlichkeit, und noch der soghdische und benachbarte Manichäismus nennt in einzelnen Hymnen den Fünfgott, das heißt den Gott der Elemente, Zurvān.

Nun könnten wir freilich, wenn schon der zweite Vers des Liedes uns zu der körperhaften Vorstellung überleitet, erwarten, daß die zeitliche Bedeutung breiter ausgeführt oder stärker hervorgehoben wäre. Hier hilft uns das früher besprochene, der älteren Überlieferungsschicht angehörige Fragment über die vier Weltalter (oben S. 67). Ist dort Zeus nur der zweite in einer Folge von vier Herrschern, so sagt dieser Dichter: nein, es gibt überhaupt nur einen Herrscher, Zeus; er ist der erste und letzte, derselbe, ob auch die Welt vergeht und sich wieder erneuert. Mit der Yuga-Lehre steht ja die Lehre von dem Weltgott von Anfang an in Zusammenhang und will aus ihr verstanden werden. Wir

1) Wenn Gruppe (S. 709) bestreitet, daß Plato auf dies Fragment Bezug nimmt, weil in ihm die Dike nicht vorkommt, die Plato dann als Genossin des Zeus nennt, so übersieht er, daß nichts uns verbürgt, daß Plato ihre Erwähnung aus demselben engen Zusammenhang nimmt.

2) Der Ausdruck kann von Damascius neuplatonisch gefärbt sein, braucht es aber durchaus nicht. Auch der indische Weltgott ist τὸ νοητὸν ἅπαν, ja der νοῦς. Für den iranischen darf ich auf den Poimandres verweisen.

sehen das zunächst in dem indischen Liede, das ich sofort mit Hesiod verglich, als mich das Buch Olriks zufällig auf es geführt hatte (oben S. 54). Ich setze es in etwas vollerem Umfang als Olrik (S. 385) her[1]) und füge ein paar indische Parallelen hinzu, ehe ich auf die Einzelheiten der griechischen Dichtung weiter eingehe. Wir müssen uns vorerst noch mühen, das Empfinden für diese Art der Weltbetrachtung zu gewinnen.

Wir müssen diesen Abschnitt des Mahābhārata also noch einmal in seinem Zusammenhang betrachten. Er bildet dort eine ganz selbständige Episode. Seinen Bericht über die Weltalter eröffnet der uralte und ewigjunge Einsiedler Mārkaṇḍeya (III 187, v. 12821ff.): „Wohlan, ich will es dir berichten, nachdem ich gehuldigt habe dem durch sich selber bestehenden, dem uranfänglichen Menschen (*puruṣāya purāṇāya*), dem ewigen und unvergänglichen, dem unbegreiflichen, schwer zu verstehenden, dem mit Eigenschaften ausgestatteten und (doch) eigenschaftslosen (griechisch ἀχαρακτήριστος). Dieser, o Tiger unter den Menschen[2]), ist Janārdana[3]) der gelbgekleidete.[4]) Er ist der Schöpfer und Zerstörer, das Selbst[5]) der Dinge und ihr Erschaffer (*bhūtātman bhūtakṛt*), der Herr. Er heißt auch das unbegreifliche, große, wunderbare Läuterungsmittel[6]), das anfangs- und endlose Wesen, das ganz unvergängliche und unzerstörbare. Er, der Schöpfer, ist nicht geschaffen und ist die Ursache der Kraft. Was dieser Puruṣa (Mensch) weiß, wissen auch die Götter nicht. Alles dies Wunderbare[7]) kehrt wieder, wenn das Weltall untergegangen ist."

Es folgt die Schilderung der Yugas. Nach dem Ende der großen Weltperiode und der Vernichtung aller Wesen wandert Mārkaṇḍeya allein durch das leere All, bis er den göttlichen Knaben unter dem Nyagrodhabaum findet. Die folgende Theophanie findet ihr genaues Gegenbild in dem herrlichen elften Gesang der Bhagavadgītā.[8]) Das Eingehen und

1) Die Ergänzungen und Erklärungen danke ich Prof. Schaeder.

2) Anrede an den König. 3) Beiname Viṣṇus. 4) Ebenso.

5) Das heißt *ātman*. Dieser Gedanke kommt im folgenden immer wieder.

6) *pavitram*, Epitheton des Viṣṇu. 7) Die Welt.

8) Auch hier handelt es sich um eine Schau des Gottes, zu der dieser selbst sein himmlisches Auge gibt und die er ergänzend erklärt. Ob der Begnadete dann das All, die Götter, Menschen und Tiere im Leibe (also als Gestorbener) oder am Leibe des Gottes sieht (wie nach der Vision, die der Erzählung der Inder bei Bardesanes zugrunde liegt), macht wenig aus. Wegen des orphischen Textes betone ich noch besonders die Beschreibung v. 19: „Ohne Anfang, Mitte und Ende, von unendlicher Kraft, mit zahllosen Armen, mit Sonne und Mond als Augen, so erblicke ich dich, mit einem Munde aus flammendem Feuer, durch deine Glut dieses All erwärmend" (vgl. v. 16). Ich entnehme die Übersetzung Garbe (2. Aufl. Leipzig 1921); seine Athetierung des Verses entspricht seiner Auffassung von der „pantheistischen" Überarbeitung des ursprünglich „theistisch" orientierten Gedichtes — einer Auffassung,

Ausgehauchtwerden (vgl. Bhagavadgītā XI 26—29) muß man sich mit der bei Askese und Meditation geübten Atemtechnik in Zusammenhang denken. Das Ganze ist offenbar ein großes Visionserlebnis: der Asket erlebt die Einheit von Makrokosmos und Mikrokosmos, indem er in den Körper des Gottes eingeht. Trotzdem ist dann noch die Rede des Gottes notwendig, denn auch in Indien erschöpft sich die Offenbarung nie in der Schau, sondern bedarf der Auslegung, der Rede des Gottes oder des Guru (des Meisters).

Mārkaṇḍeya berichtet: Der Gott bietet mir einen Ruheplatz in seinem Innern an. Da werde ich meines langen Lebens und meines Menschendaseins überdrüssig. Er öffnet seinen Mund, und ich werde in ihn hineingezogen mit unwiderstehlicher Macht. Drinnen in seinem Bauche sehe ich die ganze Welt mit ihren Reichen und Städten, mit dem Ganges und den andern Flüssen und dem Meere, die vier Kasten, eine jede bei ihrer Arbeit, Löwen, Tiger und Wildschweine, Śakra (Indra) und alle Götterscharen, die Rudras, die Ādityas und die Väter, Schlangen und Elefanten — kurz gesagt, alles, was ich in der Welt gesehen habe, das sehe ich in seinem Bauche, während ich darin umherwandere. Über hundert Jahre wandere ich darin umher, ohne ans Ende seines Körpers zu kommen; da rufe ich den Gott selber an und werde sofort mit der Kraft des Windes aus seinem Munde herausgetrieben. Wieder sehe ich ihn auf dem Aste des Nyagrodhabaumes sitzen mit den Zeichen der Göttlichkeit, mit gelben Kleidern angetan. Der Gott spricht zu ihm (III 188, v. 12935) „Jetzt, nachdem du, o bester Weiser, in diesem meinem Körper verweilt hast, bist du erschöpft, o Mārkaṇḍeya — (aber) ich will zu dir reden." In demselben Augenblick fühlt Mārkaṇḍeya sich von aller weltlichen Illusion gänzlich befreit und im Besitz der reinen Wahrheit. Er huldigt dem Gott und bittet ihn, sich zu erkennen zu geben. Aus der Antwort des Gottes hebe ich hervor (v. 12950ff.): „Wahrlich, o Brahmane, auch die Götter kennen mich nicht wahrhaft. Da ich dich aber liebgewonnen habe, so will ich dir ansagen, wie ich dies (All) hervorbringe. Du bist ein Verehrer der Ahnen und hast auch meinen Schutz aufgesucht. Du hast mich mit Augen gesehen und deine Asketenleistung (*brahmacarya*) ist groß. In früherer Zeit benannte ich die Wasser *nārā*, und darum bin ich Nārāyaṇa genannt worden, weil sie stets mein Aufenthalt (*āyana*) waren." Die typisch indische Etymologie (die Wasser als Aufenthaltsort habend)[1]) hat für uns nicht mehr Bedeutung als die lateinischen Etymologien römi-

der von Oldenberg, Jacobi, Tuxen und anderen widersprochen wird; vgl. auch unten zu Bhagavadgītā XI 25 (Prof. Schaeder). Der Zusammenhang, den ich aufzeige, wird das weiter sichern.

1) Sie begegnet auch in dem Gesetzbuch Manus I 10.

scher Stoiker. Die meist angenommene Deutung des Namens[1]) als „Menschensohn" (Mannesnachkomme) scheint weite religionsgeschichtliche Ausblicke zu eröffnen. Entspräche sie doch ganz dem als Gottesbezeichnung freilich nur vorausgesetzten aramäischen *bar nāśā*. Doch ist diese Deutung nicht ganz unbestritten[2]), und es ist daher wohl richtig, wenn ich als Laie nicht versuche, jene Ausblicke weiter zu verfolgen.

Der Gott fährt fort: „Ich bin Nārāyaṇa, der Ursprung, der Ewige und Unvergängliche, der Schöpfer aller Dinge und ihr Zerstörer. Ich bin Viṣṇu, ich Brahmā, ich Śakra (Indra), der Götterfürst. Ich bin der König Vaiśravaṇa[3]) und Yama, der Herr der Abgeschiedenen. Ich bin Śiva und Soma und Kāśyapa und Prajāpati. Ich bin der Schöpfer und Zerstörer und ich bin das Opfer. Das Feuer (Agni) ist mein Mund, die Erde meine Füße, Sonne und Mond meine Augen, der Himmel ist mein Haupt, das Firmament und die Himmelsgegenden (*khaṃ diśas*) meine Ohren. Die Wasser sind aus meinem Schweiß entstanden. Der Raum (*nabhas*) mit den vier Weltgegenden ist mein Körper, der Wind ist in meinem Geiste (*manas*)." — Der Gott fährt fort: „Ich habe (?) Hekatomben dargebracht mit vielen und reichlichen Spenden. Mir, dem im Götteropfer Anwesenden, opfern die Vedakenner (Brahmanen) und die auf Erden herrschenden Kṣatriyafürsten, die den Himmel begehren. Auch die Vaiśyas opfern mir, die Himmelswelt erstrebend. Diese von den vier Ozeanen umgebene

1) Oldenberg, Das Mahābhārata S. 41, Deußen '60 Upaniṣads' 250.

2) Dr. Aichele in Hamburg macht mich gütig darauf aufmerksam, daß in der Praśna-Upaniṣad 6, 5 (Deußen a. a. O. 572) der Ausdruck *puruṣāyana* = zur Seele (dem Urwesen) gehend vorkommt. Er möchte daraus folgern, daß später, als *puruṣa* in dem Sinn von Urwesen durch *nara* verdrängt wurde, für *puruṣāyana* die Neubildung *nārāyaṇa* eintrat. Eine kleine Schwierigkeit bilde allerdings die Länge des ersten a; doch komme auch die Form *narāyaṇa* vor. *Narāyaṇa* sei synonym mit *puruṣāyana*, gehend zu (oder sich vereinigend mit) dem Urwesen; *nārāyaṇa* (mit *ā*) Beziehung habend zur Vereinigung mit dem Urwesen, vgl. *narāśaṃsa* Manneslob, *nārāśaṃsa* sich beziehend auf Manneslob. Nun gelte ein Mann namens Nārāyaṇa auch als Verfasser des Puruṣa-Hymnos (Ṛgveda X 90, unten S. 93); dieser führe nach E. Hardy, Vedisch-Brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, 1893, S. 159 die Bezeichnung *puruṣanārāyaṇa* und wird vom Hotṛ (Opferpriester) für den beim Menschenopfer (*puruṣamedha*) getöteten Brāhmaṇa oder Kṣatriya rezitiert. Nach Ṛgved. X 90, 6—7 bringen die Götter den erstgebornen Puruṣa dem Urpuruṣa (*ādipuruṣa*, dem späteren *nāra*) in einem *puruṣamedha* zum Opfer. Demnach hätte der Nārāyaṇa Beziehung zum Menschenopfer. Das Wort *puruṣa* möchte Dr. Aichele aus den Mundasprachen herleiten, wo das r-Infix vor allem zur Bildung von Nomina agentis verwendet werde. Im Santali bedeute *pos* gedeihen, wachsen, nähren, fördern, *purus* Nährer, Förderer, Mehrer, Ehemann. Man würde, wie ich zufüge, das spätere Eintreten des Prajāpati für *puruṣa* dann leicht verstehen und könnte für die von Dr. Aichele selbst nur als möglich bezeichnete Herleitung des Nārāyaṇa vielleicht Stützen in der jüngeren persischen Tradition über den iranischen Arzūr (Christensen a. a. O. S. 53, oben 18 A. 1) finden. Ich selbst habe nur zu erklären, warum ich der Lockung, aus dem Namen Schlüsse zu ziehen, nicht folge.

3) Kubera, der Gott des Reichtums (hier Pluton?).

und mit den Bergen Meru und Mandara geschmückte Erde stütze ich in der Gestalt der Śeṣaschlange (der Weltschlange). In der Gestalt Varāhas (des Ebers, der dritten Inkarnation Viṣṇus) habe ich diese Welt vor Zeiten, als sie in der Flut versunken war, kraftvoll emporgehoben. In der Gestalt des Unterweltfeuers trinke ich die zusammengetriebenen Wasser."[1]) Dann beginnt eine neue Reihe: die vier Kasten sind Mund, Arme, Schenkel und Füße des Gottes, die vier Veden sind aus ihm entstanden; die Sterne sind seine Haargruben, die Ozeane in den vier Weltgegenden sind seine Kleider, sein Bett und sein Haus. Seine Farbe wechselt in den vier Yugas; bei ihrem Ende zerstört er allein die ganze Schöpfung in der Gestalt der fürchterlichen Zeit.[2]) Als der Gott dies gesagt hatte, entschwand er und Mārkaṇḍeya sah, daß die ganze Schöpfung wieder entstanden war. In Kṛṣṇa erkannte er den Nārāyaṇa wieder. Mādhava (Kṛṣṇa) ist der Vater und die Mutter aller Wesen.[3]) Zu ihm soll man seine Zuflucht nehmen. —

Ich kann es mir nicht versagen, zum Vergleich mit dieser Dichtung wenigstens die Visionsbeschreibung in dem wunderbaren elften Liede der Bhagavadgītā in Garbes Übersetzung ganz herzustellen. Den Verweis auf sie danke ich Prof. Schaeder. Die Belehrung des Helden Arjuna über das All und die Seele durch Kṛṣṇa, der ihn als Wagenlenker begleitet hat, erfolgt vor der Entscheidungsschlacht. Der Vision liegt die Belehrung diesmal voraus:

Arjuna sprach:

1. Infolge dieser erhabenen und geheimnisvollen, über die höchste Seele handelnden Worte, die zu meinem Heile von dir gesprochen worden sind, ist diese meine Verwirrung verschwunden.

2. Über das Entstehen und Vergehen der Wesen habe ich ja ausführlich von dir gehört, o Lotusblattäugiger, und auch über (deine) unvergängliche Größe.

3. So ist es, wie du dich selbst, o höchster Gott, beschrieben hast. (Nun aber) wünsche ich, deine göttliche Gestalt zu schauen, o höchstes Wesen.

4. Wenn du meinst, daß diese von mir geschaut werden kann, o mächtiger Herr der Wunderkraft, so zeige du mir dich selbst, den Unvergänglichen.

---

1) Vgl. für diese Vorstellungen von Weltschöpfung und Weltuntergang auch Olrik S. 369.

2) Vgl. Bhagavadgītā XI v. 32.

3) Vgl. die Aion-Epiklese bei Synesios Hymnos II 63 σὺ πατήρ, σὺ δ' ἐσσὶ μάτηρ, σὺ δὲ ἄρρην, σὺ δὲ θῆλυς, σὺ δὲ φωνά, σὺ δὲ σίγα, φύσεως φύσις γονῶσα, σὺ δ', ἄναξ, αἰῶνος αἰών, τὸ μὲν εἰ θέμις βοᾶσαι.

Der Erhabene sprach:

5. So erblicke, o Sohn der Pṛthā, meine Gestaltungen zu Hunderten und Tausenden, die verschiedenartigen, göttlichen, die von verschiedenen Farben und Formen sind,

6. Erblicke die Ādityas, die Vasus, die Rudras, die Aśvins und die Maruts.[1]) Viele vordem nicht geschaute Erscheinungen erblicke, o Nachkomme des Bharata.

7.[2]) Hier in meinem Leib erblicke heute die ganze Welt vereinigt, samt (allem) Beweglichen und Unbeweglichen, o Guḍākeśa, und was du sonst immer zu schauen wünschest.

8. Aber du wirst nicht imstande sein, mich mit diesem deinem eigenen Auge anzuschauen. Ich gebe dir ein göttliches Auge. Nun sieh meine göttliche Wunderkraft.

Saṃjaya (der Erzähler) sprach:

9. Nachdem er so gesprochen, da, o König, zeigte Hari, der große Herr der Wunderkraft, dem Sohn der Pṛthā seine höchste göttliche Gestalt.

10. Mit vielen Munden und Augen, mit vielen wunderbaren Dingen anzuschauen, mit vielem himmlichen Schmuck, viele himmlische Waffen schwingend,

11. Himmlische Kränze und Kleider tragend, mit himmlischen Wohlgerüchen und Salben ausgestattet, voll von allen Wundern, die göttliche, unendliche, mit Gesichtern in allen Richtungen.

12. Wenn am Himmel der Glanz von tausend Sonnen gleichzeitig hervorbräche, so würde dieser ähnlich sein dem Glanz dieses Gewaltigen.

13.[2]) Da erblickte der Pāṇḍava (d. i. Arjuna) in diesem Leibe des Gottes der Götter die ganze Welt vereinigt, die mannigfach geteilte.

14. Da neigte sich der Schätzeerbeuter, von Staunen erfüllt, das Haar gesträubt, mit dem Haupte vor dem Gott und sprach mit zusammengelegten Händen:

Arjuna sprach:

15.[2]) Ich erblicke, o Gott, in deinem Leibe die Götter und alle die Scharen der verschiedenen Wesen, Brahman den Herrn auf seinem Lotossitze, alle Weisen und die himmlischen Schlangen.

16.[2]) Mit vielen Armen, Bäuchen, Munden und Augen erblicke ich dich, dessen Gestalt von allen Seiten unbegrenzt ist.[3]) Kein Ende, keine Mitte, auch keinen Anfang erblicke ich an dir, o allgestaltiger Herr des Alls,

---

1) Götterklassen. 2) Von Garbe athetiert.
3) Vgl. den Eingang des Poimandres.

17. Ein Diadem, eine Keule und einen Diskus tragend — als eine nach allen Seiten hinstrahlende Lichtmasse — so erblicke ich dich, den schwer anzuschauenden, ringsum wie flammendes Feuer und wie die Sonne leuchtenden, Unermeßlichen.

18.[1]) Du bist das unvergängliche, höchste zu erkennende, du bist der erhabene Behälter dieses Alls, du bist der ewige Behüter des unveränderlichen Gesetzes; als das uranfängliche Wesen wirst du von mir angesehen.

19.[1]) Ohne Anfang, Mitte und Ende, von unendlicher Kraft, mit zahllosen Armen, mit Sonne und Mond als Augen, so erblicke ich dich, mit einem Mund aus flammendem Feuer, durch deine Glut dieses All erwärmend.

20. Dieser Raum zwischen Himmel und Erde ist ja von dir allein erfüllt, und alle Himmelsgegenden. Bei dem Anblick dieser deiner wunderbaren und grausigen Gestalt sind die drei Welten bestürzt, o Gewaltiger.

21. Denn jene Götterscharen (dort) nahen sich dir (schutzflehend); einige lobsingen, in Furcht die zusammengelegten Hände vorstreckend; die Scharen der großen Weisen und Heiligen preisen dich unter Heilrufen mit vielen Lobliedern.

22. Die Ṛudras und Ādityas, die Vasus und die Sādhyas, die Viśvas, die Aśvins, die Maruts und die den Dampf (der Opferspeisen) schlürfenden Manen, die Scharen der Gandharvas, der Yakṣas, der Dämonen und Heiligen, alle schauen sie mit Staunen auf dich.

23. Beim Anblick deiner mächtigen Gestalt, o Starkarmiger, mit den vielen Munden und Augen, den vielen Armen, Schenkeln, Füßen und den vielen Bäuchen, der von vielen Zähnen grausig starrenden,[2]) sind die Welten bestürzt und auch ich.

24. Denn wie ich dich erschaue, den Himmel berührend, strahlend, vielfarbig, mit geöffnetem Munde, mit strahlenden großen Augen, finde ich, in der innersten Seele erzitternd, weder Mut noch Ruhe, o Viṣṇu.

25. Und beim Anblick deiner von Zähnen grausig starrenden Munde, die dem Feuer der Weltvernichtung gleichen, erkenne ich die Himmelsrichtungen nicht mehr und finde keine Zuflucht. Sei gnädig, o Herr der Götter, du Stütze der Welt.[3])

26. Und alle jene Söhne des Dhṛtarāṣṭra (dort) samt den Scharen der Könige, Bhīṣma, Droṇa, und jener Sohn des Wagenlenkers (d. i. Karṇa) zusammen auch mit den vorzüglichsten von unsern Kriegern gehen in dich,

---

1) Von Garbe athetiert.

2) Diese sechs Worte sind zwar metrisch nötig, dem Sinn nach aber unmöglich. Ein älterer Text scheint durch sie verdrängt.

3) *jagannivāsa* hier und v. 45 bedeutet nicht „Stütze", sondern „Behälter der Welt", bietet also die gleiche Vorstellung wie v. 7, 13, 15/16, 18/19 und die übrigen von Garbe athetierten Verse (Prof. Schaeder).

27. In deine Munde eilig ein, in die von Zähnen grausig starrenden, schrecklichen. Einige erscheinen mit zermalmten Häuptern in den Spalten zwischen den Zähnen hängend.

28. Wie die vielen Wasserfluten der Ströme zu dem Meere hineilen, so gehen jene Helden der Menschenwelt in deine ihnen entgegenflammenden Munde ein.

29. Wie die Motten ins brennende Feuer fliegen zu ihrem Untergange mit großer Eile, so gehen auch die Menschen zu ihrem Untergange in deine Munde mit großer Eile ein.

30. Ringsum die Menschen allesamt verschlingend beleckst du sie mit deinen flammenden Munden. Mit ihrem Glanz erfüllen und erwärmen deine Strahlen die ganze Welt, o Viṣṇu.

31. Verkünde mir, wer du bist in dieser furchtbaren Gestalt! Verehrung sei dir, o erster der Götter! Sei gnädig! Zu erkennen begehre ich dich, den Uranfänglichen; denn ich verstehe dein Tun nicht.

Der Erhabene sprach:

32. Der mächtige Tod bin ich, der die Vernichtung der Menschen bewirkt, und habe mich hierher begeben, um die Menschen zu vertilgen. Auch ohne dich (d. h. auch ohne dein Zutun) werden alle die Krieger, die in den sich feindlich begegnenden Schlachtreihen stehen, nicht (am Leben) bleiben.

33. Darum erhebe dich, erwirb Ruhm, besiege die Feinde und erfreue dich einer glücklichen Herrschaft. Von mir sind diese schon vorher getötet; nur das Werkzeug sei du, der du (auch) mit der linken Hand geschickt bist.

34. Droṇa, Bhīṣma, Jayadratha, Karṇa und ebenso auch die andern heldenhaften Kämpfer, die (bereits) von mir getötet sind, töte du. Sei nicht verzagt! Kämpfe! Du wirst die Gegner in der Schlacht besiegen.[1])

Saṃjaya (der Erzähler) sprach:

35. Nachdem er diese Rede des Schönhaarigen gehört, verneigte sich der Träger des Diadems (d. i. Arjuna) mit zusammengelegten Händen, zitternd, und sprach wiederum zu Kṛṣṇa, stammelnd, in großer Furcht, vornübergeneigt:

Arjuna sprach:

36. Mit Recht, o Hṛṣīkeśa, freut sich die Welt, dich zu rühmen, und findet ihre Lust daran; (mit Recht) laufen die Dämonen in Furcht nach (allen) Richtungen (von dannen), und neigen sich vor dir alle die Scharen der Heiligen.

---

1) Wir verstehen, wie der Zeitgott Zurvān dem Griechen auch als Τύχη erscheinen konnte.

37.[1]) Weshalb auch sollten sie sich nicht vor dir beugen, o Gewaltiger, dem ersten Schöpfer, der du größer bist als Brahman selbst? O unendlicher Herr der Götter, Stütze der Welt, du bist das Unvergängliche, Sein und Nichtsein und was jenseits von diesen (beiden) ist.

38.[1]) Du bist der Urgott, das uranfängliche Wesen, du bist der erhabene Behälter dieses Alls; du bist der Erkenner und das zu Erkennende, die höchste Stätte.[2]) Von dir wird das All durchdrungen, o Unendlichgestaltiger.

39.[1]) Du bist Vāyu[3]), Yama[4]), Agni[5]), Varuṇa[6]) (und) der Mond; du bist Prajāpati[7]) und der Ahn. Verehrung, Verehrung sei dir tausendfältig! Und wiederum und immer wieder Verehrung, Verehrung dir!

40.[1]) Verehrung dir von vorne und von hinten! Verehrung sei dir von allen Seiten, o der du alles bist. Du bist von unendlicher Kraft und von unermeßlicher Stärke. Alles durchdringst du, darum bist du alles.

41. Was ich, für einen Freund dich haltend, rasch gesprochen, „o Kṛṣṇa, o Yādava, o Freund," in Unkenntnis dieser deiner Größe, aus Unachtsamkeit oder auch aus Liebe,

42. Und was für unehrerbietige Behandlung du (von mir) Scherzes halber erfahren hast beim Wandern, Liegen, Sitzen und Essen, allein oder auch, o Unerschütterlicher, in Gegenwart dieser (Gefährten), — für (alles) das bitte ich dich, den Unermeßlichen, um Verzeihung.

43. Du bist der Vater der Welt, der beweglichen und der unbeweglichen; du bist ihr anzubetender und ehrwürdigster Lehrer. Niemand ist dir gleich; wie könnte (also) ein Andrer größer sein (als du), dessen Macht in allen drei Welten ihresgleichen nicht hat?

44. Deshalb suche ich, mich verneigend und den Körper niederwerfend, dich zu besänftigen, den verehrungswürdigen Herren. Gleichwie der Vater dem Sohn, wie der Freund dem Freunde, der Geliebte der Geliebten, wolltest du mir, o Gott, verzeihen.

45. Erfreut bin ich zu sehen, was vordem nie gesehen worden ist, und (doch) erzittert mein Herz vor Furcht. Zeige mir, o Gott, (wieder) dieselbe Gestalt (wie früher). Sei gnädig, o Herr der Götter, Stütze der Welt.

46. Als den Diademträger, mit der Keule und dem Diskus in der Hand ebenso (wie früher) begehre ich dich zu schauen. Nimm wieder dieselbe vierarmige Gestalt an, o Tausendarmiger, Allgestaltiger![8])

---

1) Von Garbe athetiert. 2) Der τόπος in den hermetischen Schriften.
3) Luftgott. 4) Totengott. 5) Feuergott. 6) Himmelsgott.
7) Hier offenbar als Sonnengott. Beachte die Siebenerreihe.
8) Der Dichter scheidet zwischen der Allgestalt des Gottes, die nur der Visionär schaut, und der gewöhnlichen kultlichen, mit vier Armen, Keule, Diskus und Diadem. In sie soll der Gott zurückkehren. Auch wenn also in v. 51 nur noch von der menschlichen Gestalt die Rede ist, so zeigt doch dieser Vers, daß der Dichter bisher den

Der Erhabene sprach:

47. Da ich dir gnädig gesinnt bin, o Arjuna, habe ich (dir) diese meine höchste Gestalt gezeigt durch meine eigene Wunderkraft, die glänzende, allumfassende, endlose, uranfängliche, die von keinem Andern außer dir jemals geschaut worden ist.[1])

48. Nicht durch (Kenntnis der) Veden, durch Opfer und Studium, nicht durch Gaben, auch nicht durch (fromme) Werke (und) nicht durch gewaltige Bußübungen kann ich in solcher Gestalt in der Menschenwelt von einem Andern außer dir erblickt werden, o großer Kuru-Held.

49. Sei nicht in Angst, nicht in Bestürzung beim Anblick dieser meiner so grausigen Gestalt. Ohne Furcht, mit freudigem Herzen schaue du jetzt wieder meine Gestalt, dieselbe (wie früher).

Saṃjaya (der Erzähler) sprach:

50. Nachdem Vāsudeva so zu Arjuna gesprochen hatte, zeigte er ihm wieder seine eigene (d. h. menschliche) Gestalt, und es beruhigte der Gewaltige wieder ihn den Erschreckten, indem er wieder ein freundliches Äußere annahm.

Arjuna sprach:

51. Beim Anblick dieser deiner menschlichen, freundlichen Gestalt, o Bedränger der Menschen, bin ich jetzt (wieder) ruhigen Gemüts geworden und in meinen natürlichen Zustand gelangt.

Der Erhabene sprach:

52. Sehr schwer zu erblicken ist diese meine Gestalt, die du gesehen hast; selbst die Götter begehren beständig nach dem Anblick dieser Gestalt.

53. Nicht durch (das Studium der) Veden, nicht durch Buße, nicht durch Spenden noch durch Opfer kann ich in solcher Form gesehen werden, wie du mich gesehen hast.

54. Aber infolge einer Verehrung, die auf nichts anderes gerichtet ist, kann man mich in solcher Form, o Arjuna, erkennen und in Wirklichkeit erblicken und (zu mir) eingehen, o Bedränger der Feinde.[2])

55. Wer seine Werke um meinetwillen tut, wer sich mir ganz hingibt und mich liebt, wer frei ist von dem Hange (zu den Dingen dieser Welt) und ohne Feindschaft gegen alle Wesen, der gelangt zu mir, o Pāṇḍava.[3])

„Allgestaltigen", nicht die kultische Gestalt (die in dem von Garbe geforderten „theistischen" Original allein möglich wäre), im Auge hatte. Dieser Zug, den er daher auf „Gedankenlosigkeit des Verfassers" zurückführt, ist ein starker Beweis gegen Garbes These (Prof. Schaeder).

1) Das ist ein wesentlicher Zug an jeder derartigen Offenbarungsschrift. Hier wird er noch gesteigert durch den Gegensatz zu den asketischen Brahmanen.

2) Arjuna. 3) Pāṇḍu-Sohn.

Es ist eins der wenigen Stücke jüngerer indischer Literatur, die mich, vielleicht besonders nach dem Erleben des letzten Jahrzehnts, innerlich tief ergreifen. Doch nicht des wunderbaren Inhalts halber habe ich es hierher gestellt, sondern weil es für die vorausgehende Mārkaṇḍeya-Erzählung, ja selbst für den Poimandres und das Wesen der Gnosis überhaupt lehrreich ist, sodann aber auch, weil die literarische Form dieser Offenbarungsberichte und ihr Übergang in die Erzählungsliteratur Beachtung verdient. So füge ich eine von hier aus erklärbare und bisher verkannte indische Erzählung kürzend hinzu.

Porphyrios gibt bei Stobaios (I 3 = I p. 66, 25 W.) eine Erzählung des Gnostikers Bardesanes über das, was er von indischen Gesandten gehört hat, wieder. Sie berichten zuerst von einer Art Wasserprobe für leugnende Sünder, dann von einer andern Probe, die über die Reinheit auch von ungewollter Schuld und überhaupt die Unsträflichkeit des Lebens entscheidet. Eine große, natürliche Höhle[1]) befindet sich in einem ungeheuer hohen Berg im Mittelpunkt der Erde — es ist der Berg Meru —; in ihr steht ein Standbild von etwa 10—12 Ellen Höhe: ein aufrecht stehender Mann hält beide Arme ausgestreckt wie ein Gekreuzigter; die rechte Hälfte seines Leibes ist männlich, die linke weiblich gebildet, an der rechten Brust ist die Sonne, an der linken der Mond dargestellt, unterhalb der Arme aber mit (Zauber)kunst die Schaar der Geisterwesen (ἄγγελοι), und was es nur in der Welt gibt, Himmel, Berge, [Meer], der Strom — natürlich der Ganges — der Ozean, Pflanzen und Tiere, kurz alles, was ist. Dieses Standbild soll der Gott seinem Sohne gegeben haben, als er die Welt schuf, damit er ein sichtbares Vorbild habe. Den Stoff wissen die Inder nicht anzugeben; er sei weder Gold noch Silber noch Erz noch Stein, gleiche vielmehr einer harten, nie faulenden Holzart, sei aber nicht Holz. Bei der geringsten Verletzung fließe Blut.[2]) Auf dem Kopfe sitze eine kleinere Gestalt wie auf dem Throne. Bei besonderer Hitze schwitze das ganze Standbild und die Priester müßten ihm Luft zufächeln, sonst netze der Schweiß die Erde. Weiter innen in der Höhle herrsche tiefes Dunkel, am Ende sei eine Tür, durch die Wasser hervorquelle und die letzte Strecke sumpfig mache. Wer vollkommen rein gelebt habe, durchschreite mühelos die Tür, die sich für ihn erweitere, und finde dahinter einen kühlen und erfrischenden Quell. Die von dem Gott Zurückgewiesenen aber quälten sich vergeblich, durch die Tür zu kommen, geständen ihre Sünden und bäten ihre Begleiter um Fürbitte und fasteten. Wer die ganze Erzählung für eine Erfindung des Bardesanes halten will,

1) An die Höhle des Aion bei Claudian denkt wohl jeder Leser.

2) Die eigentümliche Angabe erklärt sich durch den S. 94 besprochenen Hymnos des Atharvaveda.

weil ein ἀρχέτυπον εἶδος und ein Demiurg erwähnt und daher Plato benutzt sei, verkennt, daß Bardesanes die Erzählung offenbar nicht mehr versteht und daß ein Gnostiker, der alte Tradition als Hülle für die eigene Lehre erfinden wollte, sie ganz anders einführen müßte, endlich daß der Hauptteil der Vorstellungen wirklich unverkennbar indisch ist. Wir erkennen mühelos einen Visionsbericht, der zur märchenhaften Erzählung umgestaltet ist.[1]) Dies Märchen haben jene Inder dem Bardesanes erzählt, und er hat es als Wirklichkeitsbericht gefaßt und als Schilderung fremden Volksbrauches weitergegeben. In Wahrheit handelt es von dem Eingehen ins Nirvāṇa, das dem beschieden ist, der den Weltgott wirklich ganz geschaut hat.

Tatsächlich ist ja die Welt in Indien derartig als großes Standbild sogar dargestellt worden. Zwei solche Bilder sind mir bekannt, deren eines aus Privatbesitz W. Kirfel auf Tafel IV seines Werkes 'Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt' 1920 veröffentlicht hat[2]), das andere aus dem Berliner Museum für Völkerkunde Hans Haas in dem Buch 'Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripiṭaka', Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig N. 5, 1922 Tafel III zu S. 74. Zur allgemeinen Lehre hat die asketische Jaina-Sekte, dieselbe, welche die vier Yugas unter ihre Dogmen aufgenommen hat, jene Geheimoffenbarung gemacht. „Nach der übereinstimmenden Lehre aller einschlägigen Jaina-Werke soll das Weltall einem Menschen gleichen, in dessen Hüftgegend die Erde mit ihren Kontinenten und Meeren liegt, dessen Oberkörper die verschiedenen Stockwerke des Himmels umfaßt, und dessen Unterkörper, bis zu den Füßen mit einem weiten Gewande bekleidet, die Unterweltsräume darstellt, die bei zunehmender Tiefe in horizontaler Richtung an Ausdehnung zunehmen sollen" (Kirfel S. 5*).

Schon Kirfel weist dabei (S. 55) auf die Anschauung der Nadabindu-Upaniṣad 3. 4 (Deußen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 633) hin: „An seinen Füßen Bhūrloka (die Erde), an den Knien Bhuvarloka (der Luftraum), Svarloka (der Himmel) an der Hüftgegend; am Nabel ist Maharloka (die nächstobere Welt). Am Herzen ist Janarloka, an seinem Hals die Tapaswelt, zwischen Stirn ihm und den Brauen befindet Satyaloka sich." Daß hier sieben, nicht vier Stufen geschieden werden, wird uns nicht mehr befremden. Wir brauchen uns ja nur an das Bild von den sieben Sphären und ihrem Zentrum, die zusammen den Makrokosmos darstellen, im Dāmdāδ-Nask zu erinnern (oben S. 7 A. 1).[3])

1) Man vergleiche etwa das buddhistische Märchen vom Prinzen Fünfwaffe, das ich Zeitschr. f. neutestam. Wissensch. XXI (1922) S. 35 erläutert habe.

2) Vgl. Tafel I am Schluß

3) Wer die Anschauung weiter verfolgt, als es

Weit näher an die iranische, aber auch an die Anschauung des Mārkaṇḍeya-Liedes und vor allem des orphischen Fragmentes führt uns die Muṇḍaka-Upaniṣad II 3. 4 (Deußen S. 551) heran[1]): „Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne, aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer, das Wasser und, alltragende, die Erde. Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne, die Himmelsgegenden die Ohren, seine Stimme ist des Veda Offenbarung. Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde. Er ist das innere Selbst in allen Wesen." Selbst die uns zuerst befremdliche Gedankenführung des orphischen Fragmentes kehrt, wie ich früher S. 80 schon bemerkte, hier wieder, nicht nur die Aufzählung der fünf iranischen und indischen Elemente. Die Fortsetzung berührt sich beständig mit dem Mārkaṇḍeya-Liede. Ähnlich die Nārāyaṇa-Upaniṣad, aus der ich nur den Anfang hervorhebe (Deußen 747): „Es begab sich aber, daß der Puruṣa Nārāyaṇa begehrte die Geschöpfe zu schaffen. Da entstand aus dem Nārāyaṇa der Prāṇa, das Manas und der Sinne Schar, der Äther, Wind, das Licht, das Wasser und Erde, die alltragende." Die Fortsetzung sagt, daß alle Götter, alle Wesen aus Nārāyaṇa entstehen und in Nārāyaṇa vergehen; er ist die Zeit, die Weltgegenden, unten, oben, Gestaltetes und Ungestaltetes, ja dieses ganze Weltall und „was da war und was zukünftig währt", ist der ewige, fleckenlose, unaussprechliche, wandellose, truglose, reine, einige Gott, außer dem es keinen zweiten gibt. Nach der andern Seite führt, wie schon Deußen bemerkt, die Muṇḍaka-Upaniṣad auch herüber zu dem Puruṣa-Hymnus des Ṛgveda (Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda S. 131): „Als sie den Puruṣa zerlegten, wieviel Teile haben sie gemacht? Was wurde sein Mund, was seine Arme, was seine Schenkel, was seine Füße genannt? Der Brāhmaṇa war sein Mund, seine Arme wurden zum Krieger, seine Schenkel zum Vaiśya (dritte Kaste), aus seinen Füßen ging der Šūdra hervor. Aus dem Nabel entstand der Luftraum, aus dem Haupt ward der Himmel, aus den Füßen die Erde, aus dem Ohr entstanden die Himmelsrichtungen. In dieser Weise bildeten sie die Welten."[2]) Noch enger

---

mir hier möglich ist, wird zwei Reihen sondern, je nachdem die Füße des Weltgottes auf der Erde oder im Tartarus stehen.

1) Auf sie verwies mich zunächst Prof. Sieg.

2) Eine Fortbildung soll der mir unzugängliche Uttara-nārāyaṇa bieten. Da eine andere Vorstellung diesen kosmischen Puruṣa auch wieder aus sieben Einzel-Puruṣas bilden läßt, erwähne ich, daß er wie der Zeus des orphischen Fragmentes beflügelt gedacht wird, vgl. Śatapatha-Brāhmaṇa VI 1, 1, 3: „Sie machten diese sieben Puruṣa zu einem Puruṣa: was oberhalb des Nabels ist, (da) preßten sie zwei (Puruṣa) zusammen; was unterhalb des Nabels, zwei; ein Flügel war ein Puruṣa, der andere ein Puruṣa, einer die Grundlage." Ist es Einbildung, wenn ich noch in den modern indischen Darstellungen des Kosmos als Menschen (Tafel I) eine Andeutung der mißverstandenen Flügel zu sehen glaube?

stimmt der erste Skambha-Hymnos des Atharvaveda v. 32—34 (M. Lindenau, Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik III, 1925, S. 238)[1]) überein: „Ihm, dessen Fußgestell die Erde, Ihm, dessen Rumpf der Luftraum ist, Ihm, der zum Haupt den Himmel machte, Dem höchsten Brahman ⟨sei⟩ Verehrung! Ihm, dessen Auge ist die Sonne, Sowie der immer neue Mond, Der Feuer sich zum Munde machte, Dem höchsten Brahman ⟨sei⟩ Verehrung! Ihm, dessen Ein- und Aushauch ist der Wind, Ihm, ⟨dessen⟩ Auge die Aṅgiras waren, Ihm, der die Himmelsseiten zur Wegweisung machte, Dem höchsten Brahman ⟨sei⟩ Verehrung!" Der vorausgehende Teil des Liedes zeigt, daß diese Menschengestalt auch wieder als Standbild, als „behauener Baumstamm" gefaßt werden kann und auch als viergliedrig betrachtet wird; das eine Viertel, das die empirische Welt ausmacht, ist zugleich der irreale „Zweig" (Lindenau S. 247). Das erklärt den Wechsel der Vorstellungen in den früher besprochenen Texten, besonders auch in dem Bahman-Yašt, und macht zugleich die Vierteilung der Zeiten noch begreiflicher.

Ich füge jetzt zum Vergleich den orphischen Hymnos noch einmal bei, wie er mir hiernach herzustellen erscheint:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη.
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
5 Ζεὺς πνοιὴ ἀνέμων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή,
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη,
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος·
ἓν κράτος, εἷς δαίμων γενέτωρ μέγας ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
10 πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ
καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ ἔρως πολυτερπής.[2])
πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.
τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι
15 ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται,
ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων,
ὄμματα δ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη,
νοῦς δέ οἱ ἀψευδὴς βασιλήιος ἄφθιτος αἰθήρ,
20 ᾧ δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδὲ τίς ἐστιν

1) Ich danke den Hinweis auf diesen Aufsatz Prof. Schaeder.

2) Die Heptade zeigt, daß Metis und Eros zu identifizieren sind, vgl. fr. 170, 184 und oben S. 73.

αὐδὴ οὐδ' ἐνοπὴ οὐδὲ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,
ἢ λήθει Διὸς οὖας ὑπερμενέος Κρονίωνος·
ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα,
σῶμα δέ οἱ πυριφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
ἄτρομον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκται·
ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
ἀὴρ εὐρυβίης, πτέρυγες[1]) δέ οἱ ἐξεφύοντο,
τῆς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ', ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
γαῖά τε παμμήτωρ ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα[2]),
μέσση δὲ ζωνὴ βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
καὶ πόντου, πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι
Τάρταρα τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.
πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος εἰς πολυγηθὲς
μέλλει[3]) ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι θέσκελα ῥέζων.

Nicht die Erzählung eines kosmischen Urereignisses, sondern die Schilderung des bestehenden Weltzustandes kann ich hier finden, eine kindliche Anschauung, die ein tiefreligiöses Gefühl ermöglicht. Zusammengeflossen sind zwei Vorstellungen, „das All ist aus Zeus gemacht" und „Zeus ist das All". Daß sie sich genau so in Indien verbinden, daß aus dem Puruṣa hier die Welt entsteht und der Puruṣa doch zugleich fortlebend die Welt ist, macht mir diesen Vergleich zwingend; denn nur der erste Satz findet sich einigermaßen entsprechend als „Völkergedanke" bei den sogenannten Primitiven wieder. Hier ist er religiös vertieft und geadelt durch den zweiten. Man könnte von Pantheismus reden, wenn es Philosophie wäre, wenn ein Denken und nicht vielmehr ein bloßes Empfinden zugrunde läge. Mit dem stoischen Pantheismus, den Zeller[4]) hierin allein finden will, hat es nichts zu tun. Zeus ist nicht als die Seele, das πνεῦμα, der Welt gefaßt: er ist die Welt ganz sinnlich und anschaulich und hat, weil er Person ist, Leib und Gestalt des Menschen.[5]) In Indien wird hieraus eine lebendige Religion, die Visionen erzeugt, in Griechenland wenigstens eine innere Anschauung künstlerischer und religiöser Art, um die unendliche Größe der Gottheit gegenüber der Kleinheit des Menschen darzustellen. Wir dürfen uns diese Anschauung nicht durch eine stoische Deutung entseelen und entfärben. Wenn Aischylos (fr. 70 N²) sagt:

1) Indische Vorstellung, vgl. oben S. 93 A. 2.

2) Indisch ist das Bild klar; in der Mitte der Erde liegt als ihr Nabel der Berg Meru.

3) μέλλεν oder ἔμελλεν die Überlieferung, ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο μέρμερα ῥέζων die Abkürzung in Περὶ κόσμου.

4) Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie XLII, 1899, S. 245ff. Er steht dem orphischen Text vollkommen empfindungslos und verständnislos gegenüber, weil er die orientalischen Vorstellungen nicht kennt.

5) Schon die Erwähnung der ἱερὴ νηδύς müßte das beweisen.

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα χ' ὅτι τῶνδ' ὑπέρτερον,

so denkt er nicht an eine Weltseele und noch weniger an einen einmaligen Übergangszustand in der Urzeit[1]), sondern hat das Fragment ganz wie wir, das heißt im indischen Sinne gefaßt. Und wenn Xenophanes, dem die menschliche Gestalt an dem Gott anstößig ist, sagt (fr. 24 Diels)

οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει[2]),

so bekämpft er eine Gottesvorstellung, wie sie das orphische Fragment bietet, ja man könnte fragen, ob nicht schon fr. 23

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα

auf die Worte

ἓν κράτος, εἷς δαίμων γενέτωρ μέγας, ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον κτλ.

Bezug nehme, und warum wir dann den Zusammenhang von Plato Leg. IV 715 e ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων mit dem orphischen Fragment bestreiten sollen, sehe ich nicht. Ich möchte eher weiter fortschreiten: auch jene wunderbare Beschreibung des Schöpfers Rep. X 596 c τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῷα πάντα ἐργάζεται, τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἅιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται mag durchaus unter der Einwirkung dieser Verse mit stehen. Gewiß sind sie umgewandelt, umgedacht; es handelt sich ja um das ποιεῖν, nicht um das εἶναι. Aber etwas von der alten, bildlichen Anschauung glaube ich auch hier noch zu verspüren und denke auch bei dieser Schilderung mehr an ein fortdauerndes Wirken als eine einmalige Tat.

Ist diese Anschauung richtig, so kann im Schluß gar nicht von einer Verschlingung des Phanes die Rede gewesen sein. Die späteren Philosophen, die ihn — offenbar oft willkürlich[3]) — als νοητὸς κόσμος deuteten, haben ihn überall hereingelesen, weil sie ein einheitliches System haben wollten.[4]) Aber auch mit der Yuga-Lehre, die ja für die orphischen Lieder sicher bezeugt ist, verträgt sich der Phanes-Mythos nicht. Auf sie nimmt, wenn wir die indischen Parallelen beachten, der Schluß des Fragmentes Bezug. Einen immer sich wiederholenden Vorgang beschreibt er,

1) Oder die Weltschöpfung, wie Gruppe a. a. O. 710 meint.

2) Auch das orphische Fragment verbindet νοεῖν und ἀκούειν, vorausgeht das ὁρᾶν.

3) Bisweilen auch mit Anhalt, vgl. Damascius oben S. 81. Die Gleichsetzung mit dem Zeit- und Weltgott mag auf orientalische Belehrung zurückgehen.

4) Dadurch erklärt sich der Wortlaut, den der Autor Περὶ κόσμου vorfand oder herstellte.

freilich ohne daß wir eine Anschauung gewinnen, wie er ihn sich denkt, ja vielleicht, ohne daß er selbst eine Anschauung hatte.

Bis in die älteste für uns erreichbare Zeit haben wir diese Vorstellung in Indien verfolgen können. Gerade ihre früheste Form zeigt Ähnlichkeit mit dem persischen Glauben an einen Gott „Mensch", der von dem Urgott geopfert[1]) oder doch dahingegeben ist, damit aus seinen Teilen die Welt werde, ja wir finden hier die Auffassung, der ganze Kosmos sei Mark, Knochen, Fleisch, (Fett, Adern), Haut, Haar dieses Wesens. Mag das eine Vorstellung dieser Völkergruppe sein, die sich in jedem von beiden individuell ausgestaltet. Die Übereinstimmungen des Mārkaṇḍeya-Liedes oder der Muṇḍaka-Upaniṣad mit den orphischen Versen[2]) können wir so überhaupt nicht erklären und noch weniger daran denken, die beiden genannten indischen Texte aus der Orphik herzuleiten. Ihre Grundanschauung ist echt indisch, die farbenreiche Ausführung zum großen Teil auch.

So bliebe scheinbar nur die Annahme, alles ist ursprünglich indisch, so absurd sie auch zunächst erscheint. Ja, wenn sie uns nur den Sachverhalt wirklich erklärte. Wir können die persische Vierteilung der zwölftausendjährigen Weltdauer doch ebensowenig von der indischen Yuga-Lehre trennen wie einfach aus ihr ableiten. Schon die Beschränkung auf einmaligen Ablauf und der ganz andere Ausgang müßten das meines Erachtens verbieten. Die Schilderung des Gottes ferner setzt ebenso wie die Lehre von den Weltaltern voraus, daß der Gott ebensowohl gut wie

---

1) Zu der im Persischen allerdings späten Bezeugung (Mēnūγ i xraδ 27, 14. 15) tritt jetzt der Dāmdāδ-Nask, nach dem Ahura Mazda wenigstens dem Vergehen des Urmenschen in der Materie zustimmt. Mani nimmt das später auf. Nicht unwichtig scheint mir ferner, daß im Großen Bund. (Schaeders Text IIa, bei Christensen a. a. O. 22) der Urmensch als kreisförmig zu schauen (ebenso breit als lang) beschrieben wird; er entspricht damit dem Aussehen der Welt, vgl. Gr. Bund. XXVIII 1 (Goetze S. 60).

2) Es handelt sich dabei nicht nur um das eine Fragment, das ich zum Beweise herausgegriffen habe. Auch die Phanes-Lehre stellt sich durchaus ähnlich dar, vgl. fr. 167 Kern:

ὡς τότε πρωτογόνοιο χαδὼν μένος Ἠρικεπαίου
τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ,
μεῖξε δ' ἑοῖς μελέεσσι θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν.
τοὔνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη,
αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος
πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος ἕδρη,
ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα Τάρταρα γαίης
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε πάντα
πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,
ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν,
ἐνγένετο, Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει.

Der Zusammenhang mit den indischen Texten ist klar, zugleich wohl aber auch, wie der Autor von fr. 168 hätte reden müssen, wenn er die Verschlingung des Phanes hätte schildern oder voraussetzen wollen.

böse, Leben wie Tod ist. Sie bildet den vollkommenen Gegensatz zu der zarathustrischen Religion und allen jüngeren Fortbildungen, die ja den Dualismus nur steigern und auf Gott und Materie übertragen, und widerspricht aufs schroffste der Wertung des „Lebens" in ihnen. Dieses „sterbliche Leben" (Gaya marətan) ist nicht das Gegenbild zu Nārāyaṇa; das könnte nur der Gott Zurvān sein. Wir würden damit auf eine ältere, zu keiner Zeit ganz überwundene Vorstufe kommen, die wir noch in der soghdisch-manichäischen Auffassung Zurvāns als Fünfgott, das heißt Elementengott und Urmensch, wiederfinden. Die Hymnen, die ihn hier einst feierten, scheinen freilich verschwunden; nur als beziehungsloses religiöses Bild wirkt im Dāmdāδ-Nask, der ja vor 400 v. Chr. fallen muß, die Gleichsetzung des Menschen und des Kosmos noch nach.[1]) Zwecklos und rätselhaft ist die Verbindung seines Gayōmard mit den Planeten und mit den Metallen geworden; er soll ja im Grunde nur der Träger des göttlichen Samens sein.[2]) Soweit wäre die Entwicklung begreiflich, aber doch nur, wenn wir Vorderasien an ihre Spitze stellen, nicht Indien, wo die Yuga-Lehre und der Nārāyaṇa-Glaube verhältnismäßig spät erscheinen. Hierfür würden vor allem auch die babylonischen Einflüsse sprechen, die man in der Yuga-Lehre doch wohl nicht bestreiten kann. Anzunehmen, daß sie aus Babylonien nach Indien und erst von hier nach Iran gekommen sind, wird man sich ohne Not nicht gern entschließen, zumal wenn noch Art der Verbreitung oder Einzelheiten auf Zentralasien weisen. Und weisen nicht in dieselbe Sphäre auch die phantastischen Göttergestalten anderer orphischer Bruchstücke? Selbst mit den besprochenen Liedern ließe sich wohl jenes kleine Bronzerelief, angeblich aus der Gegend von Palmyra[3]),

1) Aus der lebendigen Anschauung ist, wie der Schlußabschnitt noch deutlicher zeigen wird, ein ödes Katechismus-Schema geworden.

2) Man würde die für diese Frühzeit seltsame Vorstellung einer 3000 Jahre in Gott ruhenden, immateriellen Welt, die dann materiell wird und so drei weitere Perioden von 3000 Jahren durchmacht, ehe sie wieder ganz göttlich wird, wohl am leichtesten begreifen, wenn man jene Vorstellung eines völlig neutralen Weltgottes als indoiranisch voraussetzt. Wir müßten dann annehmen, daß eine Vergeistigung und Versittlichung des Gottesbegriffes Zarathustra dazu führte, einen neuen Gott, Ahura Mazda, der nur gut, nur Geist, nur Leben ist, einzuführen und den alten Gott in seiner Bedeutung zurückzudrängen oder zum Teil durch eine Neubildung zu ersetzen. Das wäre verständlich: alle großen religiösen Neuschöpfungen gehen ja auf ein neues Gottesempfinden eines Einzelnen zurück. Doch möchte ich das Gebiet der Geschichtskonstruktion, so lockend es ist, für mich lieber vermeiden. Mit der feinsinnigen, an Anregungen reichen Untersuchung von Frau Luise Troje 'Die Dreizehn und Zwölf im Traktat Pelliot' (Leipzig 1925), die diese Frage auch berührt, kann ich mich, da sie zu spät erschien, hier nicht auseinandersetzen.

3) Ich benutze die Abbildung bei Haas a. a. O. S. 73 (Tafel IV 1. 2). Eine gewisse Ähnlichkeit zeigt ein in der Krim gefundenes Scaraboid, das Rostovtzeff, Iranians and Greeks in South-Russia, 1922, Plate XVI 1 abbildet, dem fünften Jahrhundert v. Chr. zuweist und mit Recht für persisch erklärt (Tafel IV 3). Das aufrechtstehende Untier ist hier von

vergleichen, das ein aufrecht stehendes Untier mit Vogelkrallen, Raubtierleib, vier Flügeln[1]) und einem Löwenkopf (?) darstellt; mit menschlich gebildeten Armen hält es vor sich, es enthüllend oder sein Inneres damit zeigend, ein Bild der Welt in drei oder vier übereinanderliegenden Streifen, die Hölle, die Erde, das Götterreich und den oberen Himmel (?). Solange die Wechselbeziehungen zwischen Indien, Iran und Babylonien nicht in größerem Zusammenhang von Fachmännern geprüft sind, darf der klassische Philologe über den letzten Ursprung der Vorstellungen keine Vermutung wagen. Die Tatsache der Entlehnung eines ganzen Hymnus kann er feststellen.

Einen kleinen Nebengewinn kann er vielleicht sogar noch bei der Garbenlese einbringen. Das bekannte Sarapis-Orakel an König Nikokreon von Cypern, das ganz im Gegensatz zu dem orphischen Hymnus eine erhabene Anschauung in trockenstem Katechismuston vorbringt (Macrobius Sat. I 20, 17):

εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἴπω·
οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,
ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο

darf man wohl sicher aus der Orphik herleiten. Aber nicht es allein. Wer das Mārkaṇḍeya-Lied aufmerksam gelesen hat, wird überrascht gewesen sein, daß ihm ein ganzes Stück schon aus den Zauberpapyri bekannt war[2]): δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐμφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν, οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον, ⟨ὃ⟩ ἐν ἀνθρώπου στόματι λαληθῆναι οὐ δύναται, οὗ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοῶνται. οὗ ὁ ἥλιος καὶ ⟨ἡ⟩ σελήνη ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι, λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων. ᾧ οὐρανὸς κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα,

der Seite, nicht von vorn gesehen, enthüllt sich auch nicht oder hält eine Tafel und hat nur zwei Flügel; aber die Verbindung von Löwenkopf, Raubtierleib, Flügeln, Vogelkrallen an den Füßen weist zwingend auf dieselbe Vorstellung, die recht wohl ursprünglich babylonisch gewesen sein kann. Iran böte dann die Vermittlung. Iranische Stämme sind ja in die Skythen dieser Gegend aufgegangen. Seltsam, daß auf dem Scaraboid auf dem Kopf aus einem kurzen Stamm zwei wagerecht nach zwei entgegengesetzten Himmelsrichtungen weisende Hörner oder Schlangen (?) hervorwachsen (man denkt unwillkürlich an Osten und Westen, die beiden Wege der Götter, in dem orphischen Fragment, doch handelt es sich in dem Scaraboid schwerlich um den Weltgott). Dasselbe Untier der Symmetrie halber verdoppelt zeigt Tafel IV 4.

1) Die Flügel an dem Riesenleib des Gottes sind, wie wir sahen, nicht Erfindung eines Griechen. Auch Pherekydes hat seine Vorstellung von dem beflügelten Weltbaum sicher aus dem Orient, wo ja Weltbaum und Weltstandbild miteinander wechseln (siehe oben S. 46). Für die Erklärung verweise ich auf den Atharvaveda, oben S. 94.

2) Pap. Leid. V und W, Dieterich Abraxas S. 95, 4, vgl. meinen Poimandres S. 15, zur Schreibung Radermacher Rhein. Mus. LV 150. Goetze a. a. O. 169, 1 vergleicht das Gebet mit dem Puruṣa-Hymnus.

γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ ⟨ὁ⟩ ὠκεανὸς [ἀγαθὸς δαίμων]. σὺ εἶ ⟨ὁ⟩ κύριος, ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα.[1]) σοῦ δὲ τὸ ἀένναον κωμαστήριον ἄνω καθίδρυται (Mārkaṇḍeya: die Ozeane und die Himmelsgegenden sind seine Kleider, sein Bett und sein Haus). Immer ist es das vom Himmel zur Erde reichende Standbild, das bei der Aionvorstellung vor die Seele tritt. Bedenkt man nun, daß bei der Feststellung der Sarapislehre der Ägypter Manetho, also eben der Priester, der die fünf persischen (und indischen) Elemente als Grundlage der ägyptischen Religion erkannt haben wollte, mit dem attischen Eumolpiden, dem Exegeten Timotheos, zusammenwirkte, so begreift man leicht, wie die Orphik die Vermittlung mit dem Hellenentum übernehmen konnte. Das oben S. 73 angeführte Fragment des Euandros gewinnt uns nun Bedeutung und Leben. Wir verstehen weiter auch, daß jene beiden Ordner des Kultes aus dem fernen Pontus-Land das wunderbare, aus vielen Stoffen gebildete Riesenstandbild herbeizuholen sich mühten, das dort freilich einen in Südrußland und Thrakien verehrten chthonischen Gott Darzales darstellte.[2])

Vielleicht rechtfertigt sich jetzt einigermaßen, daß ich den vielumstrittenen Vers der Erga ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι doch noch eher bei Hesiod selbst als bei einem Interpolator glaube begreifen zu können. Er liegt ja tatsächlich auch in der orientalischen Lehre, die er vorfand. Aber ihn spekulativ zu begründen, wäre er als Denker kaum

1) So nach Pap. V; Pap. W, dem ich früher folgte, ὕδωρ ὁ Ἀγαθοδαίμων· σὺ εἶ ὁ ὠκεανὸς ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τρωφῶν τὴν οἰκουμένην. Vielleicht ist freilich das ganze Sätzchen nur von einem Autor zugefügt, der den bei den Ägyptern beliebteren Ἀγαθὸς δαίμων hereinbringen wollte. Da er der Nil, also auch der Himmelsozean, ist, lag das nahe.

2) Rostovtzeffs Aufsatz hierüber ist mir leider nur durch die kurzen Angaben Weinreichs, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, 1919, S. 7, bekannt. Ein Herüberwirken iranischer Zurvānvorstellungen wäre an sich sehr gut denkbar. Das Zusammentreffen der beiden Kultgründungen (für Ἀγαθὸς δαίμων und für Sarapis) in Alexandria ist gewiß seltsam; aber der Aion-Glaube im Kult des Ἀγαθὸς δαίμων ist auf anderem Wege, nämlich über Syrien, dahingekommen; die Orphik, für die Aion kein Gott ist, spielt in ihm keine Rolle. So tritt denn in Ἀγαθὸς δαίμων der Raumbegriff ganz zurück; früh schon ist er Schutzgott der Stadt und Bürge ihres ewigen Bestandes, daher wohl auch mit dem Kult des Gründers enger verbunden. Syrische Gegenbilder, die für Sarapis völlig fehlen, sind nachweisbar. Was Rostovtzeff in seinem neuen Werke Iranians and Greeks in South-Russia, 1922, S. 104 über iranisch-pontischen Kult sagt, paßt weiter gut zu dem Euandros-Fragment. Nicht Ahura Mazda, sondern Mithra erscheint als höchster Gott, der über die überwundenen Dämonen dahersprengt und dem König das Trinkhorn reicht. An seine Stelle tritt in der Darstellung des gleichen Mysteriums auch Anaitis. Selbst das *xvarənō* will Rostovtzeff in Gestalt einer Τύχη wiederfinden. Daß sich die Mithra-Darstellung sechs Jahrhunderte später auf sasanidischen Gemmen wiederholt, erwähnt er als beachtenswert und berichtet, daß ähnliche Darstellungen in Thrakien und Rumänien wiederkehren. Ohne ein fachmännisches Urteil abgeben zu können, möchte ich doch vermuten, daß wir hier den von Norden kommenden Weg dieser Vorstellungen gefunden haben, und darauf hinweisen, wie eng bei Euandros die iranische Ogdoade mit der orphischen übereinstimmt.

imstande gewesen und mußte er als Rhapsode notwendig vermeiden. Er gibt ihm einen passenden Grundton für seine Schilderung des ersten Geschlechts, das ja wie die Götter lebte und daher mit ihnen auch gleichen Ursprungs sein mußte. Mehr will er schwerlich sagen.

Mehr gewinnen wir aus dem Mārkaṇḍeya-Liede und dem elften Gesang der Bhagavadgītā für den Poimandres selbst und mit ihm für die gnostischen Schriften, die ihm folgen. Wohl klingt es ganz philosophisch, wenn man im Eingang als Wunsch des Verfassers liest μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν, aber verständlich wird es in seinem Zusammenhang mit dem Folgenden erst, wenn wir bedenken, daß τὰ ὄντα eben der θεός ist; hier ist es der νοῦς, er ist für den Weltgott Zurvān eingetreten und ihn schaut der Prophet leibhaftig, zuerst als Menschen, dann als Licht. Es ist derselbe Typus orientalischer Offenbarungsliteratur. Auch die Frage des Gottes τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι ist für ihn charakteristisch (vgl. oben S. 14 A. 1). Die höchste Offenbarung vollzieht sich immer durch die Schau und kann dennoch der Erklärung dieser Schau durch ein göttliches Wesen nicht entraten, in Indien, wie mir Prof. Schaeder mitteilt, so wenig wie in Iran, für den des allwissend gewordenen Zarathustra (?) Schau des Weltbaumes ein schon früher von mir hervorgehobenes Beispiel bietet.[1]) Auch an Yasna 43, 5ff. (oben S. 12) darf ich erinnern.

Am meisten aber gewinnen wir wohl für den Verfasser des orphischen Hymnos. Gewiß: er ist stark — stärker, als wir irgend ahnen konnten —, von einem orientalischen Schema beeinflußt. Aber er hat es hellenisiert. Die hellenische Zeus-Religion besteht schon, und zwar in der Größe, welche die epische Dichtung ihr gegeben hat; selbst das Bild der wallenden Locken um das Haupt des Götterkönigs hat er aus ihr übernommen.[2]) Den Anfang verstehen wir jetzt, wenn wir uns erinnern, daß in einem anderen orphischen Liede vier Weltperioden unter der Herrschaft von vier Göttern stehen, Kronos, Zeus, Poseidon, Pluton — offenbar bekämpft das der Dichter: nur einer ist's immer, nur Zeus, und nur eine βασιλεία, nur das ἓν κράτος, nur einen Leib dieses βασιλεύς gibt es — und verstehen von hier aus auch den Schluß „wenn am Ende der vierten die Welt zugrunde geht und wiedererstehet, so ist es doch wieder dieselbe, ist nur Zeus." Dann handelt es sich also gar nicht um ein Verschlingen mehr; er entlehnt

1) Auch für das Wort Ahura Mazdas ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτόν (τὸν θεόν) χωρεῖ geben die indischen Visionen jetzt die beste Erklärung, indem sie sagen, daß dieser Weltgott zugleich unser Selbst ist.

2) Dem Inder sind die Sterne nach einer bei vielen Völkern verbreiteten Vorstellung Löcher in dem festen Himmelsgewölbe, durch die das äußere Licht hereinbricht; da der Himmel der Kopf ist, denkt er an die Haargruben; der Grieche sieht die Strahlen als Locken daraus hervorbrechen.

wohl einen Ausdruck Hesiods, der sich so hätte deuten lassen[1]), aber bei ihm soll er tatsächlich nur eine seltsame Art des Verbergens bedeuten, bewirkt durch des Gottes Wunderkraft.[2]) Die Empfindung knüpft nicht an den Untergang, sondern an das Wiedererstehen des Kosmos, der gar nicht vergehen kann, weil er Zeus ist. Helle Weltfreude überstrahlt das Lied.[3]) Seine Schilderung ist breiter, malerischer geworden, alles Unschöne der orientalischen Vorstellung wie weggewischt. Das ist etwas Großes und Eigenes. Ob der Dichter sich irgendwie auf eine Vision berufen hat, können wir nicht sagen. Möglich ist durchaus, daß er das alles als seine eigene Botschaft bringt; er polemisiert ja. Daß er keinen Phanes oder Erikapaios mehr nennen kann, ist selbstverständlich; wenn er als das Werden beherrschende Kraft einen männlichen Metis nennt, welcher des Geschlechtslebens waltet, so ist der Name wahrscheinlich fremd, aber er klingt doch griechisch und bedeutet nur eine in Zeus wirkende Kraft. Der allein ist Gott. Es ist die volle Hellenisierung des orientalischen Glaubens.

Freilich eine Hellenisierung bot schon das Lied, gegen das er polemisiert und das er dadurch datiert, die Verteilung der vier Yugas auf Kronos, Zeus, Poseidon und Pluton; auch hier hat das nationale Epos miteingewirkt. Und auch diese Fassung steht nicht allein. Wir sind nicht mehr berechtigt, mit Lobeck (S. 576f.) einer Angabe Olympiodors (fr. 220 Kern), Orpheus kenne nur vier βασιλεῖαι von Göttern, nämlich des Uranos, Kronos, Zeus und Dionysos, deshalb den Glauben zu versagen, weil andere Neuplatoniker eine Aufzählung von sechs βασιλεῖαι, nämlich des Phanes, der Nyx, des Uranos, Kronos, Zeus und Dionysos kennen (fr. 107f. Kern). Die Vierzahl entspricht der Yuga-Lehre; das System mutet wie eine Korrektur des zuvor erwähnten an. Die beiden aus dem Orient entlehnten Gottheiten konnten in anderen Sammlungen zugefügt oder erhalten

1) Er kann sehr gut in einem andern Liede schon in dieser Bedeutung gestanden haben; die Phanes-Version liegt sicher voraus.

2) Die in der Tradition früher bezeugte Fassung der Schrift Περὶ κόσμου (fr. 21a Kern) bringt daher gegen den Sinn des Ganzen den Gedanken an die Verschlingung des Phanes als einmalige Handlung wieder herein. Das ist leicht begreifliche spätere Harmonistik, die ja auch in der jüngeren Tradition das μέλλεν in den Schlußvers eingeschmuggelt hat. Hier ist es die Aufgabe des Kritikers, sich in den Geist und die Empfindung des Einzelstückes hereinzufühlen und danach zu entscheiden. Nicht das glossenhafte Wort μέρμερα ῥέζων darf ihn verführen, θέσκελα ῥέζων zu beseitigen. Wir sehen ja an den Worten ἐξ ἱερῆς κραδίης, daß der Redaktor Phanes schon als νοητὸς κόσμος faßt. Ihm schwebt der Ausdruck ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδύς dabei vor; er ändert mit Absicht. Freilich hat schon der Verfasser von fr. 168 νηδύς als für ihn nur dichterisches Wort gewählt und durch das Beiwort ἱερή den trivialen Ton auszuschließen gesucht, den z. B. fr. 167 (oben S. 97 A. 2) zeigt.

3) Man vergleiche, um das voll zu empfinden, die schreckliche Erscheinung des Kṛṣṇa in der Bhagavadgītā mit diesem Zeus.

sein.[1]) Daß dabei fr. 220 und fr. 107 ff. der gleichen Überlieferungsschicht angehören, darf nicht entscheiden. Ich kann mir bei der Natur dieser Fragmente nicht denken, daß je eine größere Sammlung nur echte, eine andere nur unechte, bzw. eine nur ganz alte, eine andere nur ganz junge Lieder geboten hat. Die Beobachtung, daß bei Plato und Aristoteles Phanes nicht erwähnt wird, berechtigt, auch abgesehen von der Geringfügigkeit des Materials, nicht zu entscheidenden Schlüssen: daß Plato sich an die höhere und stärker hellenisierte Schicht dieser Lieder hielt, wäre gewiß begreiflich. So bleibt praktisch doch nur das Einfühlen in die Anschauungen des Einzelfragmentes und vielleicht noch die Beobachtung bildlicher Darstellungen der Gottwesen besonders auf nichthellenischem Boden als maßgebend für die Analyse.[2])

Die gleiche orientalische Quelle haben wir mit Hesiod und mit dem orphischen Fragment verglichen und bei beiden die gleiche Art der Hellenisierung zu erkennen geglaubt. Auseinander wollen diese beiden der Frühzeit geltenden Untersuchungen beurteilt werden.

---

1) Auf eine Dreizahl der Götter in den Fragmenten 140—142 habe ich oben S. 68 verwiesen.

2) Das Urteil von Wilamowitz 'Hellenistische Dichtung zur Zeit des Kallimachos' I 62 A. 1 „Ich habe nichts bemerkt, was ich für vorchristlich (in den neuplatonischen Sammlungen) halten müßte" geht offenbar überwiegend vom Stil aus. Ich werde gewiß ein solches Urteil nicht leicht nehmen, kann es aber freilich auch nicht als allein entscheidend anerkennen. Die Lieder stehen ganz für sich, eigentliche Dichtwerke wollten sie von Anfang an nicht sein; daß sie sich in mündlicher Tradition modernisierten, wäre außerdem begreiflich. Eine große Zahl junger Eindichtungen oder bewußter Fälschungen wird man gern zugeben, die Möglichkeit, auch altes Gut hier zu finden, bleibt doch. Ich stelle dem Stilurteil mehr als die besprochenen Zeugnisse das Argument entgegen, daß ich ein Gottes-Empfinden und Kosmos-Empfinden, wie es in dem Teil des Fragmentes 168, der nur auf neuplatonische Überlieferung zurückgeht, herrscht, in dieser Spätzeit nirgends finde, ja für unmöglich halte. Dazu fehlt dem Griechen damals die Naivetät und die Weltfreude. Die Spuren philosophischen Denkens, die sich noch in den wüstesten Verquickungen orientalischer Lehren mit griechischen Formen, wie etwa in den chaldäischen Orakeln, finden, fehlen hier zudem noch ganz, ebenso alle Spuren der Gnosis. Wenn ferner Wilamowitz, um die Orphik aus Italien herleiten zu können, die Überlieferung von dem Thraker Orpheus daher erklären möchte, daß sein Haupt auf Lesbos verehrt war (das losgelöste Haupt als Orakelspender weist freilich eher auf den Orient), daher habe er zum Thraker werden müssen, so scheint mir das etwas erkünstelt, eine Umkehrung dieses Schlusses mindestens möglich. An italischen Ursprung der Orphik möchte ich erst denken, wenn mir altitalische Vorstellungen in ihr nachgewiesen werden.

IV. VON DER NAASSENERPREDIGT ZUM AVESTA UND ZU PLATO

Noch einmal die Spätzeit — so wird der philologische Leser vielleicht seufzend sagen, da sich sein ganzes Interesse auf Frühzeit und Blütezeit richtet. Aber die Beschränkung der Arbeit auf sie würde ich für einen schweren Fehler halten, und eine Seite des Anthropos-Glaubens ist bisher noch gar nicht besprochen, die uns die Lösung für die notwendig sich erhebende Frage gibt, wie im Zarathustrismus jener Weltgott mit dem Einzelmenschen auch innerlich in Verbindung gebracht wurde und wie beide Vorstellungen in der weiteren Entwicklung einander beeinflussen konnten. Um den Begriff der Weltseele wird es sich dabei handeln, also um eine für die spätere Zeit unzweifelhaft griechische und philosophische Vorstellung, die freilich ihre Wurzel in einer uralten religiösen Anschauung haben muß. Ich darf wieder an ein an sich recht gleichgültiges Werk der Spätzeit anknüpfen, an die sogenannte Naassenerpredigt, die uns Hippolyt im Elenchos zwar zu Anfang und Schluß verstümmelt und nur in einem kürzendem Auszug, im wesentlichen aber doch im ursprünglichen Wortlaut erhalten hat. Ich gab sie vor zwei Jahrzehnten in meinem Poimandres in ihrer alten Form heraus in dem irrigen Glauben, wenn ich sie, die zweitälteste erhaltene gnostische heilige Schrift, nun auch noch als rein heidnische Theologie erwiese, die übliche Betrachtung und Behandlung der Gnosis als einer innerchristlichen Erscheinung unmöglich zu machen oder doch zu veranlassen, daß ihre Vertreter sich mit diesen Funden auseinandersetzten.[1]) Mag sie uns hier zu den im ersten Abschnitt dieses Buches berührten Problemen, zum Avesta und zu Plato selbst, zurückführen[2]) und an einem Beispiel zeigen, warum wir Philologen

1) Seitdem ist die reiche Fülle der mandäischen Texte durch Lidzbarskis Arbeiten hinzugetreten, und Bousset hat in seinem gewaltigen Buch 'Hauptprobleme der Gnosis' die großen Gesichtspunkte gewiesen, nach denen sie beurteilt werden sollte, aber an der offiziellen Darstellung der Gnosis scheint sich so wenig geändert zu haben wie an ihrer ebenso offiziellen Nichtbeachtung bei den Philologen. Ob die trefflichen Arbeiten zum Johannesevangelium von W. Bauer und Bultmann hierin eine Änderung bringen werden? Wir kommen immer mehr in eine bequeme Scholastik mit festen Wegen und festen Grenzen, die zu überschreiten als Frevel gegen die Wissenschaft gilt.

2) Einige Umwege werden dabei unvermeidlich sein. Ich möchte auch dem theologischen Leser einiges ihm Neue bieten.

uns an solch wirres Zeug, ja — trotz allen Hohnes — selbst an Zaubertexte heranwagen, und ob wir dadurch selbst zu „Okkultisten" werden.

Ich kann mich diesmal kürzer fassen, denn nur wenig habe ich grundsätzlich an der früheren Darstellung[1]) zu berichtigen. Hippolyt bietet einen alten Text, der in der unsinnigsten Weise durch Zusätze aus dem Neuen und zum Teil auch aus dem Alten Testament entstellt ist. Die Zusätze aus dem Neuen kann man überall fortschneiden, ja muß sie, um überhaupt Sinn und Zusammenhang zu erhalten, fortschneiden; eine nachträgliche Christianisierung hat also stattgefunden.[2]) Daß bei ihr auch Anführungen aus dem Alten Testament in den Text dringen mußten, ist klar, und ich habe daher in der ersten Wiederherstellung des heidnischen Textes all diese Anführungen ebenfalls aus ihm verbannt, insofern mit Recht, als das System zweifellos rein heidnisch ist. Allein an einer Stelle (S. 165 § 14) ließ sich das alttestamentliche Zitat schon damals nicht zwanglos aus dem Zusammenhang lösen; eine weitere, die Besprechung des Bechers (S. 167 § 17), trat bei der neuen Untersuchung sofort hinzu, und da wir jetzt mehrfach die Beteiligung hellenistisch gebildeter Juden an der synkretistischen Literatur des Heidentums festgestellt haben, läßt sich prinzipiell nicht mehr bestreiten, daß noch weitere Anführungen aus dem Alten Testament schon der Urform dieser Schrift angehörten.[3]) Hierfür spricht nun eine weitere Erwägung. Die ersten Auseinandersetzungen über einen Gott, den Himmelswelt, Erdenwelt und Unterwelt gleichmäßig lieben, und der allen dreien angehört, werden erst verständlich durch die Vorstellung des im vorigen Kapitel betrachteten Gottwesens, das durch alle drei Welten ragt, die Hereinziehung des Hermes und seiner Darstellung als aufwärtsragender Phallos nur durch die iranische Gleichsetzung von Gehirn und Same, die beide das innerste Wesen, die Seele, darstellen; so ist der ἀχαρακτήριστος ἐγκέφαλος die Gottheit als Weltseele, der Same die Individualseele oder in die Welt verbannte Seele, die von jener ausgeht und zu ihr zurückstrebt. Die alttestamentlichen Zitate in diesen Darstellungen sind also nicht nachträglich zugefügt. So habe ich mich entschließen müssen, in dem neuen Text alttestamentliche Stellen überhaupt nur zu beanstanden, wenn sie sicher den Zusammenhang durchbrechen, im allgemeinen aber lieber zuviel durchzulassen als zuviel zu streichen. Wem an einer übersichtlichen Darstellung der rein heidnischen Elemente liegt, die ja trotz allem den Kern dieser Theologie ausmachen,

1) Poimandres S. 82 ff.

2) Ich verweise etwa auf die Anmerkungen S. 162, 1. 163, 1. 164, 2. 165. 6. 7 (zusammen). 167, 1. 167, 4. 167, 6. 169, 1. 169, 8. 9 (zusammen) 172, 2. 172, 6 des im Anhang gegebenen Textes. Minder beweisend sind 162, 3. 164, 7. 166, 3. 169, 6. 169, 7. 172, 7.

3) Eine der Christianisierung vorausliegende Judaisierung des ursprünglich rein heidnischen Textes wäre natürlich möglich, aber nicht mehr zu erweisen.

wird noch jetzt besser von dem im Poimandres gebotenen Texte ausgehen.

Der alte Text ist eine Art exegetischer Predigt über ein unlängst im Theater zu Ehren des Attis gesungenes Lied; der Prediger will in ihm seine eigene Botschaft von dem Gotte Mensch wiederfinden; ohne es selbst zu wollen, habe der Sänger dies göttliche Geheimnis verkündigt. Mit anerkennenswerter Geschicklichkeit weiß dabei der Prediger durch fromme Rhetorik darüber hinwegzutäuschen, daß in dem Attis-Liede überhaupt nichts steht, was wirklich auf diese Botschaft wiese, ja sich auch nur ungezwungen mit ihr vereinigen ließe. Also ist die Lehre von dem Urmenschen sicher nicht phrygisch, wie in neuester Zeit behauptet wurde, sondern eine ihrer Religion nach phrygische Gemeinschaft hat nachträglich den Anthroposglauben angenommen und eine Predigt des Propheten, der sie zu ihm bekehrte, unter ihre heiligen Schriften gerückt. Als sie später die Christusverehrung hinzunahm, wurde diese heilige Schrift recht oberflächlich überarbeitet, d. h. erweitert. Der Hergang ist äußerst lehrreich für die Art, wie damals Texte einer fremden Religion übernommen und adaptiert werden. Der Bearbeiter steht geistig sehr tief und hat vom Christentum recht wenig Ahnung. Dagegen verfügt der erste Verfasser, den ich im Kreise der zwischen Judentum und orientalisiertem Hellenentum stehenden Männer suchen möchte, über eine reiche griechische Bildung, ja Gelehrsamkeit.[1]) Etwa im Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. wird er gelebt haben.

Ich stelle das Kultliedchen, das zum Verständnis notwendig ist, voraus, wie es Wilamowitz[2]) hergestellt hat. Der Text der Predigt folgt dann im Anhang II.

Εἴτε Κρόνου γένος εἴτε Διός, μάκαρ,
εἴτε Ῥέας μεγάλας, χαῖρ', ⟨ὦ⟩ τὸ κα-
τηφὲς ἄκουσμα Ῥέας, Ἄττι· σὲ κα-
λοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄ-
δωνιν, ὅλη δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν, ἐπ-
ουράνιον Μηνὸς κέρας Ἑλλη-
νὶς σοφία[3]), Σαμόθρᾳκες Ἄδαμνα[4]) σε-
βάσμιον, Αἰμόνιοι Κορύβαντα, καὶ
οἱ Φρύγες ἄλλοτε μὲν Πάπαν, ποτὲ

1) Er kennt die stoische Theologie mit ihrer allegorischen Deutung Homers, kennt eine z. T. sich mit Plutarch berührende Darstellung der ägyptischen Lehren und hat auch für die übrigen orientalischen Religionen sicher Quellschriften benutzt.

2) Hermes XXXVII 329.

3) ἕλληνες σοφίαν Cod. ἕλληνος σοφία Wil. ἑλληνὶς Diels.

4) ἀδαμ̄ Cod. verb. Bergk, vgl. Hesych Ἀδαμνεῖν. Denkbar wäre nach der arabischen Form (unten S. 114) auch Αδμᾶνα.

δὲ ⟨αὖ⟩ νέκυν ἢ θεὸν ἢ τὸν ἄκαρπον ἢ
αἴπολον ἢ χλοερὸν σταχὺν ἀμη-
θέντα ἢ τὸν πολύκαρπον[1]) ἔτικτεν ἀ-
μύγδαλος, ἀνέρα συρικτὰν . . . . . ⟨Ἄττιν⟩.

Der Verfasser hat in dem verlorenen Eingang offenbar gesagt, daß er drei Welten übereinander scheidet, die des Προών, des Αὐτογενής und der ὑγρὰ φύσις (χάος).[2]) Die entscheidende Frage ist, zu wissen, woher der Mensch stammt. Für den Körper freilich ist die Entscheidung leicht. Alle Völker stimmen überein, daß die Erde, also die ὑγρὰ φύσις, ihn hervorgebracht hat. Nur wo das zuerst geschah, ist kaum zu ermitteln, da jedes Volk das für sich beansprucht, Hellenen, Libyer, Ägypter, Assyrier, Chaldäer. In der Darlegung ihrer Lehre, die zunächst undeutlich bleibt[3]), wird mit Absicht die Seele zuerst erwähnt, mit der sich der Hauptteil dann beschäftigen soll. Ganz schwer ist es, ihr ewig wechselndes Wesen zu bestimmen, denn allen drei Reichen gehört sie an; jedes verlangt nach ihr, wie die assyrischen Geheimlehren verkünden, aber jedes in seiner Weise; denn alles, was Wachstum hat, also selbst die Steine, hat Seele — eine Lehre, die auch bei Mani wiederkehrt. Die assyrischen Geheimlehren bezeichnen die Seele als Adonis — er trägt ja den Kultnamen τριπόθητος (Schol. Theocr. XV 86, Apollodor III 184 Wagner) — oder Endymion; begehrt Aphrodite, die Fruchtbarkeitsgöttin, nach ihm, so bedeutet sie die irdische Welt; begehrt Kore nach ihm, so ist sie die unfruchtbare Totenwelt, begehrt Selene nach ihm, d.h. dem Endymion, so ist sie die Himmelswelt. Zum Mond kehren ja nach iranischer Auffassung, aber nicht nur nach ihr, die Seelen zunächst zurück. Wie eine Einlage schiebt sich hier die Deutung des phrygischen Attis-Mythos ein: daß die Göttermutter den

1) Der Prediger las und interpretierte „den als viel Früchte tragenden gebar der Mandelbaum". Ob wir als ursprünglichen Text des Liedes πολύκαρπος vermuten sollen, steht dahin.

2) Sie findet er in den Namen Κρόνος, Ζεύς, Ῥέα wieder (vgl. Chrysipp Schol. Hes. Theog. 135, Etymol. magn. 701, 24, Tzetzes Ἀλληγορίαι ἐκ τῆς χρονικῆς μετρικῆς βίβλου: στοιχειακῶς γῆν τὴν Ῥέαν πάλιν νόει, γῆν πλὴν ἐκείνην τὴν ἀκόσμητον λέγω, τὴν ὑλικήν, σῴζουσαν (?) ὡς Κρόνος λόγον mit dem Scholion Χρύσιππος αὐτὴν ὑδάτων λέγει χύσιν (vgl. Arnim Fr. St. II 1084/85).

3) Übereinstimmungen mit der spätjüdischen Adamspekulation fallen zunächst ins Auge, daneben noch stärkere mit der mandäischen. Wir müssen ja § 2 mit § 12—14 zusammenhalten, dort aber heißt der Judengott — der Name wird von einem jüngeren Forscher demnächst nachgewiesen werden — „der Vierte", wie Ptahil bei den Mandäern; bei beiden ist er der Demiurg. Bei beiden sind die Einzelseelen in den irdischen Leib herabgefallen. Wenn hier der Gottmensch Adam πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ τελείου ἀνθρώπου heißt — freilich haben sich bei der Bildung auch die vielen „Mächte" beteiligt — so heißt doch auch er selbst wieder ὁ μέγας ἄνθρωπος. Der Gottmensch hat sich verdoppelt, ἀρχάνθρωπος und πρῶτος ἄνθρωπος sind zwei verschiedene Wesen, die Hippolyt nicht genau voneinander unterscheidet. Gerade diese Eigentümlichkeit werden wir in einer hermetischen Schrift wiederfinden. Sie ist auch mandäisch.

Attis entmannt, bedeutet, daß die Himmelswelt den männlichen Teil der Seele für sich verlangt. Wir müssen uns erinnern, daß der Anthropos des Poimandres mannweiblich ist, wie jenes Standbild der Inder, und daß das Männliche in den Pseudoklementinen und sonst das Höhere und Geistige bedeutet. Die Einlage selbst wird durch eine Stelle des Damascius, De princ. 352 (II 214, 4 Rue.), erklärt: αὐτίκα πρὸς τὸ πρῶτον ἔχωμεν καὶ παρὰ τοῖς θεολόγοις, ὅτι εἰσὶν θεοὶ ἐν ὑπερτέρᾳ μὲν τάξει τὴν λῆξιν ἱδρυσάμενοι, τοῦ δὲ ἑξῆς διακόσμου προϊστάμενοι κατ' ἰδιότητα· οἷον ὁ Ἄττις ἐν τῇ σεληναίᾳ καθήμενος λήξει δημιουργεῖ τὸ γενητόν. οὕτως ἔχοντα καὶ τὸν Ἅδωνιν εὑρίσκομεν ἐν ἀπορρήτοις, οὕτω πολλοὺς θεοὺς παρ' Ὀρφεῖ (fr. 201 Kern) τε καὶ τοῖς θεουργοῖς. Attis ist wirklich in einer „phrygischen" Theologie wie Adonis mit Endymion gleichgesetzt worden, und da Adonis als τριπόθητος den drei Welten angehört und als „der Mensch" gefaßt ist, kann dies auf Attis übertragen werden. Das hat für den Autor Wichtigkeit, weil es aus dem Kultliede, in das er all jenen Tiefsinn hineindeutet, in keiner Weise herauszulesen war. Seine Hörer müssen vorher davon überzeugt werden, daß Attis der Weltgott oder eigentlich die Weltseele ist. Erst dann kann er, der Disposition des Liedes folgend, zu den Ägyptern übergehen und kurz sagen „also wie die assyrischen und phrygischen Geheimlehren von diesem sich verbergenden und offenbarenden Gott der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (dem Gott des Werdens und Vergehens) legen auch die ägyptischen Zeugnis ab." In den Isismysterien, um die es sich nun handelt, ist die ἑπτάστολος θεά die φύσις μεταβλητή, die durch den Samen zur κτίσις wird.[1]) Für die Seele treten die Begriffe λόγος und σπέρμα ein, und sie können es, denn auch der Gayōmard des Dāmdāδ-Nask ist im wesentlichen der Bringer des Samens für die Φύσις. Die Erwähnung des ithyphallischen Osirisbildes führt dann weiter zu dem hellenischen Hermes, der, ebenfalls so dargestellt[2]), der λόγος und der δημιουργὸς τῶν γεγονότων ὁμοῦ καὶ γινομένων καὶ ἐσομένων und ψυχαγωγός, ψυχοπομπός und ψυχῶν αἴτιος ist. Der Autor benutzt das, um geschickt eine allegorische Erklärung der vielbesprochenen Verse im Anfang des letzten Buches der Odyssee einzulegen; denn über das, was seine Quelle als „Weis-

1) Die Erklärung gibt Plutarch *De Is. et Os.* 53: Isis ist τὸ τῆς φύσεως θῆλυ . . . μυριώνυμος . . . διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρεπομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας, vgl. 54 Ὥρον, ὃν ἡ Ἶσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ (vgl. die Fortsetzung, Philo De ebriet. 30 und den Poimandres § 8).

2) Wohl nach Hekataios, gegen den Herodot II 51 polemisiert. Der Übergang ist dabei sehr geschickt. Von den Ägyptern haben die Griechen das gelernt, denn in seiner Heimat Kyllene heißt Hermes der λόγος und wird als αἰδοῖον dargestellt, und dem Hermes von Kyllene schreibt der älteste griechische Autor Homer die Tätigkeit des Logos zu. Hekataios wird im Anfang der Kaiserzeit wieder gelesen. Es scheint noch nicht beachtet, daß die ganz eigentümliche Beschreibung Thessaliens bei Lukan ihn benutzt.

heit der Griechen" erwähnt, weiß er, wie wir sehen werden, wenig zu sagen. Eine lange alttestamentliche Einlage (in § 14) läßt sich hier nicht recht auslösen, entspricht der in § 2 und § 12 angedeuteten Lehre und wird daher dem Verfasser zu belassen sein. Er schließt: „Dies ist der doppelgeschlechtliche Anthropos, den Unwissende wegen seines Hervorkommens aus der Erde Geryones nennen, die Griechen aber allgemein Hermes." So, glaube ich jetzt, ist zu ergänzen und dann der Name des Mannes anzugeben, der ihn ἐπουράνιον Μηνὸς κέρας genannt hat. Auf Orpheus weist die Erwähnung des Μήν in der Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον 40 und vielleicht fr. 106 Kern, wo von dem Κρατήρ der Nacht die Rede ist. In dem Liede freilich erscheint dafür das Trinkhorn. Das führt den Prediger weiter zu Genesis 44, 2. 5 über. Ich habe das Sätzchen τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ποτήριον τὸ κόνδυ, ἐν ᾧ βασιλεὺς πίνων οἰωνίζεται. τοῦτο, φησίν, κεκρυμμένον εὑρέθη ἐν τοῖς καλοῖς τοῦ Βενιαμὶν σπέρμασιν früher zu Unrecht herausgelöst. Es ist für den Text schon deshalb notwendig, weil nur im Gegensatz zu einem nicht-hellenischen Text folgen kann λέγουσι δὲ αὐτὸ καὶ Ἕλληνες. Ferner aber enthält grade es zu viel gelehrte Kenntnis, als daß man es dem christlichen Überarbeiter zutrauen dürfte. Als mich die leider verstümmelte Stelle des Athenaios XI 478 A Νικόμαχος δ' ἐν πρώτῳ περὶ ἑορτῶν Αἰγυπτίων φησί· τὸ δὲ κόνδυ ἐστὶ μὲν Περσικόν, τὴν δὲ ἀρχὴν ἦν Ἕρμιππος (Fr. h. gr. III 54) ἀστρολογικὸς ὡς ὁ κόσμος ἐξ οὗ τῶν θεῶν τὰ θαύματα καὶ τὰ καρπώσιμα γίνεσθαι ἐπὶ γῆς. διὸ ἐκ τούτου σπένδεσθαι darauf aufmerksam gemacht hatte, wandte ich mich an Herrn Hofprediger Ad. Jacoby in Luxemburg, der, wie ich aus früherer Zeit wußte, etwas Ähnliches in einem koptischen Texte gefunden hatte. Seiner Güte danke ich den Hinweis auf ein von Francesco Rossi[1]) veröffentlichtes langes Zaubergebet, durch dessen christlich-gnostische Überarbeitung jungiranischer und jüdischer Religion entstammende Züge deutlich hindurchschimmern. Aus den einzelnen Andeutungen läßt sich eine ganze Kosmogonie mühelos herstellen, deren Urtext wohl griechisch war.[2]) Ihr Autor nimmt 14 (2 × 7) Himmel an, deren unterster von vier Engeln getragen wird. Der Vatergott hat ein weißes Gewand, Haare wie weiße Wolle, eine Perlenkrone darin; über seinem Haupte schwebt ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen.[3]) Vor ihm steht die Wolke des Lichts, in der er verborgen war, ehe er etwas schuf; sie trägt den Personennamen Μαρμαρω oder Μαρμαρωθ, heißt daneben der Ort der Geister des Allmächtigen, aber auch die große, angebetete Jungfrau, in der der Vater vor der Schöpfung sich verbarg (die Weisheit)[4]);

1) Memorie della Reale Academia di Torino XLIV, 1894, S. 50, Di alcuni Manoscritti della Biblioteca Nazionale di Torino (fol. 16 des Manuskripts).

2) Vorausgesetzt scheinen 24 Buchstaben des Alphabets.

3) Vgl. das persische Bild Tafel IV 4.

4) Der Name gestattet uns hier einmal eine gnostische Sekte ziemlich weit zu

eine Angabe über die Dauer dieser Zeit scheint verloren, aber die unmittelbar folgende Anrufung spricht von drei Tagen — offenbar Welttagen zu 1000 Jahren —, die vergingen, bevor der Vater in die von ihm geschaffene Welt Bewegung brachte. Ich glaube in den beiden Zeiträumen die beiden ersten Epochen der zarathustrischen Weltzeit zu erkennen. Erst hierauf folgt: „Ich rufe dich an, Gabriel, bei der Taufe, die der Vater nahm, indem er Adam schaffen (πλάσσω) wollte, und der Blume, welche aus seiner linken Hand sich trennte (Rossi: sproßte)[1]), und dem Becher, welcher in seiner rechten Hand ist, in dem er seine Engel gemacht hat und die ganze Welt." Ich schließe daraus: der Verfasser der Naassenerpredigt fand das κόνδυ in einer seiner Quellen schon mit dem κρατήρ des platonischen Timaios verbunden. Hermippos besprach es offenbar bei dem Sternbild Κρατήρ, dessen älterer Name ja „der Becher" ist. Wir können die Quelle, die der Prediger benutzt, sogar noch weiter verfolgen. Der κρατήρ wird immer als Sinnbild der Quelle bezeichnet (vgl. Porphyrius De antro nymph. c. 17),

---

verfolgen. Er erscheint öfters in den Zauberpapyri, bis auf eine Stelle immer in ausgesprochen jüdischer Umgebung (vgl. Wessely, Griech. Zauberpapyri, Denkschr. d. Wiener Akad. 1888 S. 47 Z. 91ff. zweimal, S. 74 Z. 1201; für den Buchstaben M tritt nach dem in koptischen Transskriptionen oft nachweisbaren Lautwechsel B ein, auch Fortbildungen wie Βαρβαριηλ finden sich). Daß dieser Name der Lichtwolke oder Weisheitsgöttin für die Sekte entscheidende Bedeutung hat, sehen wir daraus, daß er in den christlichen äthiopischen Amuletten auf die Urteufelin als Geist der Ketzerei und Behexung übertragen ist (vgl. W. H. Worrel, Zeitschrift f. Assyriologie XXIII, 1909, S. 160) und ebenso in deren griechischen und koptischen Vorbildern. Ihr Gegner Susneyos, bzw. Sisinnios, durchbohrt sie mit der Lanze; so ist er als Gegner der manichäischen Ketzerei ursprünglich wohl an den Grenzen Persiens dargestellt worden (vgl. den feinen Aufsatz von P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strassbourg 6, 1922, p. 13). Bild und Name wanderten frühzeitig nach Ägypten, wo vor und neben dem Manichäismus eine andere Ketzerei zu bekämpfen war, die wir aus dem Amulett von Turin kennen lernen. Auch hier bilden iranischer und jüdischer Glaube die Grundelemente, auf christliche Übermalung weist eine flüchtige Erwähnung der Kreuzigung, auf phrygischen Einfluß vielleicht der unten (A. 1) erwähnte Einzelzug. Da der Name in den griechischen Quellen (Perdrizet S. 20) auch Μαρμαλατ oder Βαρδελλοῦς lautet, entsteht die Frage, ob wir sie mit der auch für Ägypten bezeugten Barbelo-Gnosis in Verbindung bringen dürfen, in der ja ein Gott 'Αρχάνθρωπος ebenfalls eine Rolle spielt. Aber leider kommen wir hier nicht weiter. Vor fast 30 Jahren ist uns in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie (1896 S. 843) der Fund einer ihrer Hauptschriften angekündigt und die Bedeutung, die sie dadurch hat, daß Irenaeus sie benutzt hat und wir dessen Arbeitsart nun nachprüfen können, mit hohen Worten gepriesen worden; der Text war damals schon abgeschrieben, an Sprachkennern fehlt es nicht; mit ihr verbunden waren ferner in der fast vollständig erhaltenen Handschrift zwei weitere gnostische Originalschriften; aber noch neuerdings teilte mir ein Freund, der sich erkundigt hatte, mit, eine Veröffentlichung sei in absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Man fragt vergebens, wie man sich dies geflissentliche Lahmlegen aller Forschung auf dem Gebiet der christlichen Gnosis erklären soll.

1) Vgl. die Blüte in der Hand des Sonnengottes von Hierapolis bei Macrobius Sat. I 17, 67. 68 (Jacoby).

so auch in den Mithrasmysterien und vor allen in den Erklärungen des Timaios; ich brauche nur auf Proklos (III 246, 29ff. Diehl) zu verweisen. Aus iranischer Überlieferung füge ich Arnobius II 25 p. 68, 17 Reif. hinzu, wo die *crateres vivi* erwähnt werden. Dem dreifachen Quell der Seelen, den wir bis in die orientalischen Vorstellungen der sogenannten chaldäischen Orakel verfolgen können, entsprach nun offenbar eine symbolische Bezeichnung Geryones bei denen, welche eine Sterblichkeit der Seele annahmen. Eigen wird dem Prediger die mystische Deutung aus dem jungen Anacreonteum sein, das er um einen Vers aus einem andern bereichert (52, 10 u. 17, 26). Aber sie liegt nun nahe; aus dem κόνδυ trinkt ja vor dem Orakel-Nehmen der König, aus dem Becher des Ahura Mazda vor der Vision des Weltverlaufs Zarathustra, und in der hermetischen Schrift Κρατήρ enthält er den νοῦς, den der Gott herabgesandt hat.[1]) Es ist die Art der Gedankenverbindung, die wir in den interpretierenden Schriften Philos nur allzuoft wiederfinden, hier etwas grotesker, da wir ja nur ein Exzerpt besitzen. Der Kultname κορύβας führt dann zur Inhaltsangabe eines heidnischen Erlösungsliedes (vgl. Nachträge). Immer enger schließt weiterhin die Predigt an den Text und bedarf kaum mehr besonderer Erklärung. Wenn der Prediger gewaltsam die eleusinischen Mysterien heranzieht, um sich als auch in diese eingeweiht zu zeigen, so benutzt er doch auch hier literarische Quellen. Das zeigen die stoischen Etymologien, die ja z. T. in unsere Etymologika übergegangen sind, und die Berührung mit Plutarch *De Is. et Osir* 37, wo in den Worten des Hermaios περὶ τῶν Αἰγυπτίων ⟨ἑορτῶν⟩ nach dem Zusammenhang zu schreiben ist ὄβριμον γάρ φησι μεθερμηνευόμενον εἶναι τὸν Ὄσιριν. Mit der klaren Wiederholung des Anfangs des Teiles über die Seele schließt dann die eigentliche Rede und es folgt (noch einmal?) das Lied selbst, in dem, wie man sich leicht überzeugen kann, von dem Gotte Anthropos die Rede weder ist noch sein sollte.

Es ist eine außerordentlich unerfreuliche Schrift, und ich kann es voll begreifen, wenn ein Philologe es ablehnt, sich mit ihr zu beschäftigen. Nur dürfte er ihren historischen Wert darum nicht leugnen. Ich kenne keine, die besser geeignet wäre, uns in die geistige Verfassung der gebildeten Kreise der Zeit einzuführen, die von dem Taumel dieser Mystik ergriffen sind[2]), und kenne keine, die uns den wieder orientalisierten Neuplatonismus der Spätzeit besser verstehen und beurteilen läßt; er bleibt, selbst in der Verzerrung, noch immer eine Reaktion gegen diese Bewegung

---

1) Freilich sollen sich die Seelen dort in ihn eintauchen. Auf den an sich klaren ursprünglichen Gedanken des Anacreonteums gehe ich nicht mehr ein (vgl. Anth. Pal. XI 43).

2) Die gnostische Einstellung des Empfindens tritt viel schärfer als im Poimandres hervor; die Schrift fällt ja auch später.

und versucht wenigstens innerhalb dieser Mystik wissenschaftlich zu denken. Und ein Großes und Tiefes wird man diesem Gefühlsrausch nicht absprechen können, den tastenden Versuch, alle Religionen als eine große Einheit zu empfinden. Für die Geschichte des Christentums nun gar kann diese Urkunde höchste Bedeutung gewinnen, weil sie uns die Möglichkeit bietet, eine Anzahl heidnisch-gnostischer Spekulationen chronologisch festzulegen. Sie kann ja, wenn wir bedenken, daß Hippolyt sie schon in der sinnlosen Entstellung durch spätere Christen fand, spätestens in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts fallen.

Da fragen wir nun, wie war damals die „chaldäische" Lehre, oder besser die Einzelform, die seine Quelle, die wir dann spätestens dem ersten Jahrhundert zuschreiben müssen, bot? Ich bin seit kurzem in der glücklichen Lage, darauf einigermaßen antworten zu können und damit den Text der Naassenerpredigt auch in seinem noch fehlenden Stück zu erklären, zugleich aber die Trümmer einer dem Poimandres verwandten Schrift zurückzugewinnen. Daß auch sie sich mit dem Dāmdāδ-Nask berührt, erkannte E. Blochet in dem feinen Aufsatz Études sur le Gnosticisme musulman, Rivista degli Studi Orientali IV, 1911. 12, p. 62. Exzerpte aus einer anderen Handschrift hatte mir Prof. Helmut Ritter, der durch seine Studien über das Zauberbuch Picatrix[1]) darauf geleitet war, schon früher gütig zur Verfügung gestellt. Die Übersetzung kann sich freilich durch Benutzung der zweiten, besseren Handschrift in Einzelheiten noch ändern.

Eine arabische Schrift, deren Verfasser noch dem achten Jahrhundert angehören mag, gibt sich als Bearbeitung eines Buches des Hermes und will ihrer Einkleidung nach Ratschläge des Aristoteles an Alexander enthalten, wie er „seine vollkommene Natur" zwingen könne, ihm zu erscheinen[2]); sie allein gibt dem König das *xvarənō*, dem Forscher das volle Wissen (die ἐξουσία des Poimandres) und wird ihnen Führer und Leiter, wie dem Sokrates sein δαιμόνιον, ist also wie der Νοῦς des Poimandres zugleich eine Art πάρεδρος δαίμων. Orientalische Alexander-Literatur verbindet sich hier mit einer älteren griechischen Form der Offenbarungsliteratur. Ähnlich auch in dem lehrhaften und im wesentlichen astrologischen Teil.[3]) Aristoteles teilt aus dem Hermes-Buche mit, Hermes beginne:

1) Bibliothek Warburg, Vorträge 1921/22.

2) Über den Begriff, der indisch und iranisch ist, vgl. S. 75.

3) Die Übersetzung verrät sich, wie Blochet bemerkt, noch in der Übernahme zahlreicher Ausdrücke, wie z. B. στοιχεῖον. Die hermetische Literatur hat tatsächlich um diese Zeit in Vorderasien eine Nachblüte erlebt. Wir wissen das aus Chwolsons Buch über die Ssabier (vgl. meinen Poimandres), kennen eine oder vielmehr zwei arabische Schriften des Hermes an die Seele, die ich in der Abhandlung über die Göttin Psyche S. 30f. analysiert habe, und wissen aus Bibliotheksverzeichnissen, daß vor kurzem noch mehr vorhanden waren.

„Als ich die Wissenschaft von den Ursachen der Schöpfung und ihrer Art und Weise herausbringen wollte, stieß ich auf ein dunkles Kellergewölbe, das voll war von Dunkelheit und Winden, und ich konnte nichts darin sehen wegen seiner Dunkelheit, und es leuchtete mir auch keine Lampe darin wegen der vielen Winde, die darin waren. Da kam zu mir ein Kommender in meinem Schlaf in schönster Gestalt und sprach zu mir: Nimm ein Licht und setz es in ein Glas, das es vor den Winden schützt, so daß es dir leuchtet, und betritt das Kellergewölbe und grab in der Mitte und hol ein talismanähnliches Bild heraus. Dann grab an den vier Ecken und hol heraus (das Buch über) die Wissenschaft von den Geheimnissen der Schöpfung und den Ursachen der Natur und dem Anfang der Dinge und ihrer Beschaffenheit. Ich sprach zu ihm: Und wer bist du? Er sprach: Ich bin deine vollkommene Natur, und wenn du mich sehen willst, so rufe mich an bei meinem Namen.“ — Der Geist gibt den Namen an und beschreibt auf Befragen genau auch die magische Zeremonie, mit der man ihn berufen kann. Diese magische Zeremonie hat dann offenbar als das Wichtigste, die Hauptlehre des Buches, gegolten.

Zwei Typen sind offenbar hier durcheinander gemengt; die eine, in der Geheimliteratur unendlich weit verbreitete erzählt die Auffindung des Offenbarungsbuches in einem Grabgewölbe[1]), die andere die Einführung einer Vision und mündlichen Belehrung. Man braucht nur zu fragen, ob der Geist wirklich erscheinen muß, um den Gebrauch einer Laterne zu empfehlen, und woher plötzlich der Schlaf des Erzählers kommt, oder die gesperrt gedruckten Worte mit der Einleitung des Poimandres zu vergleichen, um den Sachverhalt zu erkennen.[2]) Es ist die Einführung des Dāmdāδ-Nask. Freilich übt dieser zweite Typus dann gar keine Wirkung weiter. Als reine Buchtradition wird alles folgende gegeben; es ist ja auch wirklich aus einem alten Buche abgeschrieben, oder vielmehr übersetzt. Nur scheint, wie ich aus Blochet entnehme, der in dem Buche Redende sich doch zugleich als den Weltschöpfer zu bezeichnen. Auch Hermes ist ja der Νοῦς und kann für den Vohu Manō des Dāmdāδ-Nask eintreten. Der Poimandres selbst ist nicht benutzt, wohl

1) Man denke an die Erzählung von Neneferkaptah im Ägyptischen (Erzählungen der Hohenpriester von Memphis), den Fund der Schriften des Numa in Rom, die Einführungen der gefälschten Schriften Demokrits und andere alchemistische Offenbarungen, schließlich die Märchen, deren eines ich in den ‘Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten’ XIX Heft 2 S. 75f. analysierend behandelt habe. Weitere Beispiele bietet Boll, Aus der Offenbarung Johannis S. 136.

2) Ebenso klar dürfte sein, daß dieser zweite Typus an sich noch nicht zu der Vision des christlichen Hermas führen kann. Sie knüpft allein an den Namen Poimandres und die Erwähnung einer Verwandlung an.

aber, wenngleich durch griechische Vermittlung, die gleiche iranische Quelle, die ja eine Vision in ähnlicher Einführung bot (vgl. S. 14 A. 2). Die Überarbeitung ist, weil doppelt, sehr viel stärker, die Unsicherheit, wieviel wir für den Nask in Anspruch nehmen dürfen, also gesteigert.

„Es sprach Hermes: Ich ging hinein und fand in dem benutzten Buch von den Geheimnissen der verborgenen Wissenschaften über die Erschaffung des ersten Menschen, das ist Adamānūs, die Form der Formen, daß als die Jungfrau zur Herrschaft kam und die Planeten in ihren Bewegungen stark geworden waren und in ihren Exaltationen standen mit Ausnahme des Saturn, daß dann die Planeten ihre Energien zu dem höchsten Himmel erhoben, der sie in Drehung versetzt, verlangend nach einem körperlichen Geschöpf, auf das sich ihr Geistwesen ergösse und das ihrer Regierung unterliege und sie abzöge von ihrer gegenseitigen Bekämpfung.[1]) Und aus diesem Willen entstand ein starker Geist, ein reiner Engel namens Hārūs[2]) und wurde bekleidet von der Jungfrau mit dem Körper der Macht, die sie hatte.[3]) Und er stieg herab auf die Erde und nahm von den Kräften der sieben Planeten und ihrer Geistwesen 60 Geister, und von den Kräften der Tierkreiszeichen und ihrer Leiber 83 Geister, und von den Kräften des höchsten Himmels und seinem Geistwesen 90 Geister, und von der Kraft der Erde und ihrer Leiber 127 Geister, zusammen 360 Geister, und tat sie zusammen und mischte sie miteinander mit seiner Hand und seiner Energie und schuf daraus den ersten Menschen Adamānūs, eine Form nach der Form des höchsten Himmels, und öffnete in ihm die Tore und ließ in ihm ruhen die Kräfte der Archonten (Regenten) und schuf ihn in fehlerloser Gestalt.

Es sprach Hermes: Und er war wie ein Tier, verstand nichts, wußte nichts, sprach ⟨nichts⟩.[4]) Da erhob Hārūs seine Energie und ließ sie gelangen zu den Sternen, von denen die Gabe des Verstandes, der Rede und

---

1) Sie ist im Bundahišn cap. 3. 25 erzählt, vgl. den Gr. Bund. bei Junker, Die iranischen Quellen der hellenistischen Aionvorstellung, Vorträge d. Bibliothek Warburg I S. 165f. Der Verfasser der Naassenerpredigt nimmt darauf § 21 Bezug: alle ἐπουράνια (die ἐπίγεια und καταχθόνια sind von dem Christen aus Phil. 2, 10 zugefügt) flehen: παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου. Vergleichbar ist der Mythos der hermetischen Schrift Κόρη κόσμου, die sich jetzt viel klarer in ihre Bestandteile zerlegen läßt, als ich es noch in meiner Schrift 'Die Göttin Psyche' konnte. Doch möchte ich dies Buch damit nicht belasten. Nonnos (Dion. VII) setzt für die Planeten den Aion ein.

2) Blochet las in seiner Handschrift Hados. Prof. Ritter erkennt richtig Horus, denn die Jungfrau ist natürlich zugleich Isis (vgl. Boll, Sphaera). Um sie hereinzubringen, ist der Ansatz der Schöpfung geändert. Der hermetische Ursprung des Buches ist damit gesichert.

3) Die Jungfrau vertritt hier den Demiurgen, bzw. Planetenherrscher des Poimandres. Der vorher erwähnte „Wille" muß der des höchsten Himmels, d. h. des Urgottes, sein.

4) Vgl. Dāδistān i dēnīγ 64, 4. Die mandäischen Vorstellungen entsprechen dem.

des Denkens gefördert wird, und die Sterne ließen ihre Emanationen auf ihn strömen.

Und als nun der erste Mensch mit Verstand, Denken und Rede fertig geschaffen war, erhob er seinen Blick zu Hārūs. Hārūs aber war ein großes Geschöpf, das seine Hand an jeden Planeten und jedes Tierkreiszeichen legen konnte wegen seiner Größe. Und der Mensch hob seinen Blick auf zu Hārūs voll Staunen über ihn und Wohlgefallen an sich selbst. Und ⟨auch⟩ Adamānūs war ein großes Geschöpf, er faßte die Wolken mit der Hand und hörte das Geräusch des Himmels bei seiner Drehung und die Bewegungen der Planeten bei ihrem Lauf und sah, wie die Geisteswesen von ihnen herabgeschüttelt wurden."

Hier haben wir die Erklärung für die „vielen Kräfte", die nach der Predigt den Adamas gebildet haben, und zugleich die Erklärung, daß er doch ein πλάσμα τοῦ καλλίστου καὶ τελείου ἀνθρώπου genannt wird; denn Hārūs, der den Adamas offenbar nach seinem Bild formt, ist selbst der ἄνω ἄνθρωπος der Predigt.[1])

Leider folgt nun ein offenbar wieder jüdisch überarbeiteter Teil: als Adamānūs in den Anblick des Hārūs ganz versunken ist, berührt dieser seine Schulter und schafft aus ihm Haivānūs in weiblicher Gestalt und stellte sie vor ihn; ihr Anblick zog Adamānūs ab von dem Hinschauen auf den Gott, er fand Gefallen an ihr und zeugte mit ihr viele Menschen. Dann lehrte Hārūs ihm die Rede, und zwar war seine Sprache das Altsyrische, und lehrte ihn die feinen Wissenschaften und machte ihn zum König der Welt. Beschrieben wird, wie er ihm die Pflanzen und Tiere zeigt und ihren Gebrauch lehrt.

Ein Zwischenstück führt zu der iranischen Tradition zurück und ist hier offenbar eingeflickt: Saturn sieht die Schöpfung unter der Herrschaft der Jungfrau und will Makrokosmos und Mikrokosmos vernichten. Aber Hārūs brachte durch seine Energie von dem höchsten Himmel drei Kräfte hervor, die banden ihn; seine bösen Geister wurden an den vier Ecken des Makrokosmos festgebunden; wenn sie sich dort schütteln, bebt die Erde. Dann heißt es, daß Hārūs wieder von den Geistern der Planeten und Tierkreiszeichen 360 Geistwesen annimmt — aber in anderer Zusammensetzung — und daraus die Tiere bildet, die Vierfüßler, dann die Vögel, dann das Gewürm, dann die Insekten. Jedesmal macht er zunächst die nützlichen, dann aus den Abfällen des Stoffes die schädlichen. Dann führt er sie zu Adamānūs und belehrt ihn über sie. Die Tiere werden, wie

1) Das ist wirklich auch ägyptisch. Auch die Augen des Horus sind Sonne und Mond, vgl. Plutarch, De Is. et Os. c. 52 und Sethe, Berliner philol. Wochenschr. 1896 Sp. 1529. An die Verdoppelung des Puruṣa im Indischen (oben S. 84 A. 2) könnte man ebenfalls erinnern.

im Bundahišn nach Arten aufgeführt; jedes ist mit einem Stern innerlich verbunden.

In einem andern Fragment kehren wir dann zu Adamānūs zurück:

„Es sprach Hermes: Und ich fand in jenen Büchern, daß Hārūs, nachdem er diese Pneumata und ihre Bahnen eingestellt und jedes (?) mit seinem Planeten verbunden hatte, zu Adamānūs sprach: O Adamānūs, betrachte die Geheimnisse der verborgenen Wissenschaften und ihre feinen Pneumata. Ich hebe mich jetzt fort von dir, du aber bevölkere die Erde mit deiner Nachkommenschaft und verteile darin die Pneumata dieser Künste und Geheimnisse, die ich dich gelehrt habe. Da vereinigte sich Adamānūs mit Haivānūs und erzeugte mit ihr vierzehn Kinder in sieben Zwillingsgeburten von je einem Knaben und einem Mädchen (die Namen sind unleserlich geworden). Die Planeten verteilen diese Kinder unter sich, geben ihnen ihr Wesen und ihre Farben, und Hārūs verteilt sie auf die sieben Klimata (Kēšvars). Hārūs zieht sich dann in den höchsten Himmel zurück. Wir hören noch, daß Adamānūs in dem Lande Smādis (Medien?) gebildet wurde, daß er 7000 Jahre lebte, Haivānūs fast 1000 Jahre länger und jedes der Kinder 1000 Jahre. Dann heißt es „Und ich fand in jenen Büchern, daß Adamānūs, als sich seine Teile lösten[1])" — mit diesen Worten, die uns zu dem persischen Text zurückführen müßten, bricht das Fragment ab.

Wenden wir uns jetzt dem Eingang zu. Hermes setzt in ihm auseinander, wie der Makrokosmos vor dem Mikrokosmos geschaffen sei und wie die Parallelität zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos derart sei, daß der Weise von seinem eigenen Körper auf den Makrokosmos zurückschließen könne, da wo ihm die unmittelbare Einsicht in diesen versagt sei. Er beschreibt den Makrokosmos in der Voraussicht, daß es ihm dann eichte Mühe sein werde, den Mikrokosmos zu beschreiben. Das Wirkende (τὸ ποιοῦν) sei die Bewegung, die Bewegung sei die Wärme und das sei die Männlichkeit, und die Wirkung (τὸ πάσχον) sei die Ruhe, die Kälte, die Weiblichkeit, und aus diesem Männlichen und Weiblichen, Kalten und Warmen entständen die vier Grundelemente und aus ihnen alle übrigen Dinge. Dann beschreibt der Weise das Haupt des Makrokosmos, den Himmel. Das ist tatsächlich ein chaldäisch-persisches System, vgl. das bekannte Fragment des Aristoxenos (Hippolyt, Elenchos I 2, 12 p. 7, 2 We.) Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν· τὸν δὲ ἐκθέσθαι αὐτῷ δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἴτια, πατέρα καὶ μητέρα· καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος, τοῦ δὲ φωτὸς

1) Das ist, wie mir Prof. Ritter mitteilt, kein bildlicher Ausdruck für Sterben, sondern läßt sich nur ganz wörtlich nehmen: die gesonderten Bestandteile fließen in die Erde zurück. Das stammt aus dem Dāmdād-Nask.

μέρη θερμόν, ξηρόν, κοῦφον, ταχύ, τοῦ δὲ σκότους ψυχρόν, ὑγρόν, βαρύ, βραδύ. ἐκ δὲ τούτων πάντα τὸν κόσμον συνεστάναι ἐκ θηλείας καὶ ἄρρενος.[1]) Aus der Himmelsbeschreibung hebe ich hervor, daß genau wie im Bundahišn die Planeten höher stehen als die Tierkreiszeichen, die zwischen den Planeten und der Erde liegen. Die Angabe Diodors (II 30, 6), dies sei die Ansicht der Chaldäer, die Boll, Sphaera 336, 2, noch bezweifelte, später aber (P. W. Realencyclopädie VI 2413, VII 2565 und Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum XXXI 142) gelten lassen wollte, findet hier glänzende Bestätigung, und ein Zeugnis für das Alter des Grundkerns dieser Darstellung ist damit gewonnen. Die Tierkreiszeichen üben ihre Herrschaft nacheinander, der Widder 12000 Jahre, der Stier 11000 und so fort (es ist die auf die Zwölfzahl erweiterte Yuga-Lehre). Nach 78000 Jahren fallen die Teile der Welt auseinander, sie kehrt zu ihrem früheren Dasein zurück.[2])

---

1) Vgl. die den Ägyptern zugeschriebene Lehre ebenda IV 43, 8 p. 66, 7 We.: ἐκ τούτων (den vier Elementen) ποιήσας τὸν κόσμον ἀρρενόθηλυν αὐτὸν κατεσκεύασε, καὶ δύο μὲν στοιχεῖα εἰς τὸ ἄνω ἡμισφαίριον προσέταξε, τό τε πνεῦμα καὶ πῦρ, καὶ καλεῖται τοῦτο ⟨τὸ⟩ ἡμισφαίριον τῆς μονάδος ἀγαθοποιόν τε καὶ ἀνωφερὲς καὶ ἀρσενικόν . . . . τά τε ἄλλα δύο στοιχεῖα ὄντα παχύτερα ἀπένειμεν τῇ δυάδι, γῆν τε καὶ ὕδωρ, καὶ καλεῖται τοῦτο τὸ ἡμισφαίριον κατωφερὲς θηλυκόν τε καὶ κακοποιόν. καὶ αὐτὰ δὲ πάλιν τὰ ἄνω δύο στοιχεῖα ἑαυτοῖς συγκρινόμενα ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ πρὸς εὐκαρπίαν καὶ αὔξησιν τῶν ὅλων· καὶ τὸ μὲν πῦρ ἄρρεν ἐστί, τὸ δὲ πνεῦμα θῆλυ· καὶ πάλιν τὸ ὕδωρ ἄρρεν ἐστίν, ἡ δὲ γῆ θῆλυ. καὶ οὕτως ἀπ' ἀρχῆς συνεβίωσε τὸ πῦρ τῷ πνεύματι, τῇ δὲ γῇ τὸ ὕδωρ. ὥσπερ γὰρ δύναμις τοῦ πνεύματός ἐστι τὸ πῦρ, οὕτως καὶ τῆς γῆς τὸ ὕδωρ (vgl. die Polemik bei Plato Timaios 51a). Die Fortsetzung des Fragmentes des Aristoxenos möge hier ebenfalls Platz finden: εἶναι δὲ τὸν κόσμον φησὶν κατὰ μουσικὴν ἁρμονίαν, διὸ καὶ τὸν ἥλιον ποιεῖσθαι τὴν περίοδον ἐναρμόνιον. περὶ δὲ τῶν ἐκ γῆς καὶ κόσμου γινομένων τάδε φασὶ λέγειν τὸν Ζαράταν· δύο δαίμονας εἶναι, τὸν μὲν οὐράνιον, τὸν δὲ χθόνιον, καὶ τὸν μὲν χθόνιον ἀνιέναι τὴν Γένεσιν ἐκ τῆς γῆς, εἶναι δὲ ὕδωρ, τὸν δὲ οὐράνιον ⟨τὴν ψυχήν, εἶναι δὲ⟩ πῦρ μετέχον τοῦ ἀέρος, θερμὸν καὶ ψυχρόν. διὸ καὶ τούτων οὐδὲν ἀναιρεῖν οὐδὲ μιαίνειν φησὶ τὴν ψυχήν. ἔστι γὰρ ταῦτα οὐσία τῶν πάντων. Über die Bezeugung des Fragmentes und die Notwendigkeit der von mir ergänzten Worte vgl. meine Abhandlung 'Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur', Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie, 1917, Abh. 10 S. 34. 35. Den auf das Bohnenverbot bezüglichen Schluß des Fragments lasse ich fort. So wenig iranisch uns die im Text gebotene erste Hälfte anmutet, so bezeugt doch Aristoteles Metaphys. XIV 4 p. 1091 b 9 Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, daß zu seiner Zeit diese Lehre als persisch gelten konnte. Babylonisches und Persisches hat sich gemischt; die „Chaldäer" bieten beides vermengt.

2) Das ist offenbar die Lehre von den vier Weltaltern in einer zwischen der iranischen und indischen Fassung schillernden Form. Mit der indischen berührt sich der Gedanke, daß jedes neue Weltalter um einen bestimmten Bruchteil kürzer ist als das vorhergehende. Freilich ist er hier — und das ist wieder mehr persisch — nicht auf die vier großen Abschnitte, sondern auf die einzelnen kleineren Teile übertragen, die von je einem Tierkreiszeichen beherrscht sind. In der späteren zarathustrischen Lehre bildet ja auch jedes Jahrtausend für sich eine gewisse Einheit (vgl. den Bahman-Yašt). Persisch ist ferner, daß der Urmensch und die Lebewesen überhaupt erst nach Ablauf dreier solcher Einheiten, also einer ersten Weltperiode geschaffen werden, die hier freilich nicht 3000, sondern 33000 Jahre dauert. Bemerkenswert ist dabei, daß wir dies eigentümliche System in dem letzten Buch des rechten Genzā der Mandäer wieder-

Als unter der Herrschaft der Jungfrau der erste Mensch geschaffen wurde, gaben alle Planeten ihm das Geistwesen ihres Glückes; sie standen alle in ihrer Exaltation außer Saturn, der zu Mars feinlich stand und damit für die Nachkommenschaft (für später?) größtes Unheil bewirkte. Der Bau des ersten Menschen entsprach dem Makrokosmos in seinen zwölf Teilen (der Kopf dem Widder, der Nacken dem Stier usw.); es sonderten sich ab die sieben Gliedęr, die den Planeten zugeteilt sind, nämlich Kopf, Arme, Brust, Bauch, Beine[1]), und es öffneten sich die Tore an seinem Kopf für das, was darin fließen sollte, das sind Augen, Ohren, Nasenlöcher und Mund (das rechte Ohr gehört Saturn zu, das linke Jupiter, das rechte Auge der Sonne, das linke dem Mond, das rechte Nasenloch dem Merkur, das linke der Venus und der Mund dem Mars). Alles das war am Kopfe angebracht, denn der ist der höchste Himmel; Brust und Bauch entsprechen den Tierkreiszeichen. Aber von den sieben Regenten der zwölf Teile des Leibes (den Planeten) gehen Geisteswesen auch hierher; sie haben ihren Sitz im Gehirn, der Leber, der Lunge, der Milz, der Gallenblase und den Nieren.[2]) Das Gehirn ist der Ort des Geisteswesens der Sonne, Kehle, Lunge und Atemweg der des Mondes usf. Und im Gehirn, dem Ort des Geisteswesens der Sonne sind sieben Adern, darin fließt ihr Geisteswesen und ihre Kräfte, und diese Adern sind äußerlich und innerlich mit dem ganzen, vollkommenen Körper verbunden; ebenso die jedesmal sieben Adern, die von den andern Organen ausgehen.

So ist für den Kosmos, den Menschen und die Erdteile ein großes System entworfen; stets kann man von dem Sichtbaren und Bekannten auf das Unbekannte schließen. Wir begreifen, daß ein griechischer Arzt der knidischen Schule zu dem Urbild eines derartigen Buches greifen konnte, und würden es begreifen, wenn selbst ein Plato für sein wissenschaftlich gedachtes Schöpfungsbild wenigstens in Anlage und Umfang von ihm Anregung empfing. Eine solche Verbindung des zeitlich und örtlich weit Geschiedenen mag für den Augenblick vorschnell erscheinen. Wir müssen genau zusehen, ob ein Zusammenhang sich wahrscheinlich machen läßt.

---

finden, wie Prof. Lidzbarski mir gütig bestätigt. Eine interessante Übertragung dieses Rechnungsprinzipes auf die von den Planeten beherrschten Lebensalter bietet Abû Ma'šar: Mars beherrscht 7, Venus 8, Mond 9, Sonne 10, Saturn 11, Jupiter 12, Merkur 13 Jahre (zusammen 70), vgl. Boll 'Lebensalter', Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum XXXI S. 120, 1.

1) Die älteste Rechnung kannte Brust und Bauch nicht; sie sind nicht in demselben Sinne „Glieder". Die gleich zu besprechenden Ἰατρομαθηματικά des Hermes machen daraus dann die neue Formel: τέσσαρα δὲ καθολικὰ μέρη εἰσὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, κεφαλή, θώραξ, χεῖρες καὶ πόδες. Auch die Vier wechselt ja mit der Sieben.

2) Die Verteilung ist etwas anders, aber das System ist dasselbe noch bei Tycho de Brahe (Boll, Sternglaube, S. 66).

Zunächst wird die Eigenart jenes Kapitels XXVIII des Großen Bundahišn, das Goetze allein benutzen konnte, jetzt wohl klar. Ich vergleiche § 5 mit dem Hermesbuch: „Die Schädeldecke und das Gehirn ⟨sind⟩ wie das ewige Licht; der Kopf wie das Garōδmān (der oberste Himmel, die Ogdoas des Poimandres); die zwei Augen wie Mond und Sonne[1]), die Zähne wie die Sterne[2]), die zwei Ohren wie die zwei Fenster des Garōδmān.[3]) Über das Garōδmān ist offenbart: zu ihm komme allezeit die Stimme, die melodische, süße, die für die Seele Unsterblichkeit und Freude hervorrufe. Die zwei Nasenlöcher sind wie die zwei Windhauche des Garōδmān. Über das Garōδmān heißt es: durch es wehe allezeit guter Duft, verschiedenster, der für die Seele Wohlgeruch und Paradiesfreude hervorrufe. Der Mund ist wie jenes Tor des Garōδmān. Denn alle Zeit gelangen Geschmäcke verschiedenster Art hinzu, die für die Seele Sattheit und Behagen hervorrufen. Und der After ⟨ist⟩ wie die Hölle in der Erde, und der After ist der untere Teil des Körpers.“ Wir erkennen klar das indische und orphische Bild der Riesenstandsäule, an deren Nabel oder Bauch die Erde liegt; der Kopf ist der gestirnte Himmel, über ihm muß das ewige Licht, der Sitz des Ōhrmazd, also des Verstandes, liegen; dann kann es nur Gehirn und Schädeldecke sein. Daß als Hölleneingang der After aufgezählt ist, berechtigt uns nicht, eine volle Aufzählung der Glieder hier zu verlangen. Wichtigkeit hat für den Verfasser hier nur die Beschreibung des Kopfes. Sie wird in den drei gesperrt gedruckten Sätzchen begründet: im obersten Himmel gibt es wirklich noch ein Hören, ein Riechen und ein Schmecken. Nichts weist darauf, daß diese Begründungen aus einer andern Quelle stammen; daß sie auf eine andere Stelle des Werkes verweisen, ist klar. Wenn dann im Bundahišn nach einem kurzen Teil über Ōhrmazd als Seele (§ 6) sofort folgt (§ 7): „Ebenso wie Ōhrmazd seinen Thron im ewigen Lichte und sein Dasein im Garōδmān hat und von ihm Kraft nach jedem Ort gelangt: so hat auch die Seele ihren Thron im Kopfe, ihr Haus im Herz und von ihr gelangt Kraft in den ganzen Leib“, so gibt die in dem hermetischen Text ebenfalls folgende Ausführung, daß die Planeten aus dem Kopfe ihre Geisteswesen in den ganzen Leib entsenden und dort in Gehirn (Sonne), Lunge (Mond), Herz (Jupiter), Leber (Mars), Gallenblase (Merkur), Niere (Venus) und Milz (Saturn) wohnen, die Erklärung. Die hermetische Aufzählung kehrt in

1) Später (§ 8) heißt es sogar: „Ebenso wie die Sonne heller ist als der Mond, so sieht auch der Mensch auf dem einen Auge gut, auf dem andern nicht gut.“

2) Diese Gleichung berechtigt den Verfasser der Naassenerpredigt § 14 Jesajas 28, 16 ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σειὼν λίθον πολυτελῆ auf die Versenkung des Urmenschen in die Sphärenreiche (ἕρκος ὀδόντων) zu beziehen.

3) Es sind die *dišas*, die Himmelsrichtungen des Inders.

§ 17 des Bundahišn wieder „Leber, Lunge, Blase, Herz, Eingeweide, Milz und Nieren sind teilweise unsichtbar und greifbar"; sie ist hier sogar richtiger; das Gehirn ist in der hermetischen Reihe zu Unrecht eingesetzt. Aber es wäre falsch, hier zu sagen „die Sonne ist einmal das rechte Auge, das andere Mal das Gehirn, und im Bundahišn ist Garōδmān einmal der Kopf, das andere Mal das Herz, also sind in der hermetischen Schrift wie im Bundahišn verschiedene Quellen benutzt." Nicht ein festes einheitliches System wollen diese Reihen bieten, sondern gründen sich auf Bilder und formelhafte Vergleiche: wie der Kopf höher liegt als das Herz, so das ewige Licht höher als das Garōδmān. Die indischen[1]) und die mir durch Prof. Andreas bekannten soghdischen Fünferreihen und Systeme geben für derartigen Wechsel zahlreiche Belege. Ich erläutere die Art dieser Listen nur an einem Beispiel. Wenn es im Bundahišn (§ 3) heißt: „Finger und Zehen (sind) wie die Sieben (Planeten) und die Zwölf (Tierkreiszeichen)", so denkt er wirklich nicht an einen Menschen mit nur sieben Fingern und zwölf Zehen, sondern will ausdrücken, daß die Planeten so hoch über den Tierkreiszeichen stehen wie die Finger über den Zehen, und benutzt dabei eine uralte Formel, die uns indisch[2]) erhalten ist: „Der Puruṣa (Mann) ist 21fältig, denn er hat 10 Finger, 10 Zehen und dazu das Ich." Mustert man unter diesem Gesichtspunkt noch einmal diesen Abschnitt des Bundahišn und berücksichtigt, daß uns in ihm doch nur ein dürres Exzerpt aus einer umfangreichen Darstellung vorliegt und daß es außerdem durch Lücken und Interpolationen entstellt ist, so wird man gegen seine Zurückführung auf den Dāmdāδ-Nask ernstliche Einwendungen wohl kaum erheben.

Damit aber ergibt sich sofort das gleiche für die arabische hermetische Schrift. Ihrem Grundcharakter nach gehört sie zur astrologischen Literatur, und es ist bedeutungsvoll, daß schon Blochet überall Berührungen mit Teukros[3]), dem babylonischen Astrologen im ersten Jahrhundert n. Chr., aufweisen konnte. Mich hatte, schon ehe ich Blochet kennenlernte, eine Untersuchung über die Verteilung der sieben Öffnungen des Kopfes auf die sieben Planeten, zu der mir Prof. Gundel in liebenswürdigster Hilfswilligkeit das Material zusammengestellt hatte, zu dem gleichen Ergebnis geführt. Nur bieten die astrologischen Texte in

1) Über sie bietet Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, so vollen Aufschluß, daß ich für die Art dieser Vergleiche keine weiteren Proben gebe; einige bietet schon die oben in Abkürzung mitgeteilte Mārkaṇḍeya-Dichtung.

2) Oldenberg a. a. O. S. 49.

3) Seine Bedeutung hat Boll in seinem großartigen Erstlingswerk 'Sphaera' zuerst gezeigt. Eine Benutzung des Hermes durch Teukros ist möglich, ja nach einem Zeugnis sogar wahrscheinlich (Boll, Sphaera 416 A. 2).

der Regel die sieben Gleichungen auseinandergerissen bei der Behandlung der einzelnen Planeten. Vereinigt in einem allgemeinen Einleitungsteil finden sie sich in den sogenannten Ἰατρομαθηματικά des Hermes Trismegistos an König Ammon[1]), deren Beginn schon τὸν ἄνθρωπον, ὦ Ἄμμων, κόσμον φασὶν οἱ σοφοί, ἐπειδὴ ἀφομοιοῦται τῇ τοῦ κόσμου φύσει· ἐν γὰρ τῇ καταβολῇ τοῦ ἀνθρωπείου σπέρματος ἐκ τῶν ζ' στοιχείων ἀκτῖνες ἐπιπλέκονται ἐφ' ἕκαστον μέρος τοῦ ἀνθρώπου die Berührung mit der vermutlich älteren Schrift des Hermes zeigt, die ich hier behandle. Sie aus dem Nask herzuleiten, hat keine Schwierigkeit, sobald man zugibt, daß auch in ihm schon babylonische Astrologie mitbenutzt war, und das wieder steht sicher durch die astrologischen Angaben im Bundahišn und Zāδsparm. Ein Zweifel an Goetzes Grundbehauptungen[2]) kann sich also nur noch gegen seine Datierung des Nask wenden, d. h. gegen seine Behauptung, das Werk De hebdomadibus benutze ihn in seiner allgemeinen Einleitung.

Da es sich nicht um ein mechanisches Entlehnen, sondern um ein freies Nachbilden handelt, hebe ich aus den verschiedenen Beweisen, die Goetze vorbringt, nur einen heraus, um ihn zu ergänzen und auszuführen. Vorher freilich glaube ich die Pflicht zu haben, auf die Argumente einzugehen, mit denen soeben Is. Scheftelowitz in einer neuen orientalistischen Zeitschrift, Asia maior (I S. 466) den wichtigen Fund des jungen, mir persönlich unbekannten Forschers abtun zu können gemeint hat. Daß aus den Inhaltsangaben des Nask und aus dem Zitat im Zāδsparm mit Sicherheit hervorgeht, daß der Hauptteil der Schöpfungsgeschichte im Bundahišn aus dem Dāmdāδ-Nask stammt, daß West dies an den verschiedensten Stellen dargelegt und daß Goetze scharf geschieden hat, hiernach sei an sich selbst seine Datierung ins dritte nachchristliche Jahrhundert noch denkbar, nur daß das Werk mit der Schrift De hebdomadibus übereinstimme, zwinge uns sein Alter in das fünfte vorchristliche heraufzurücken, erwähnt Scheftelowitz nicht. Nach ihm hat Goetze nur aus den Zitaten „in der Religion (heiligen Schrift; „im Avesta" übersetzte schon vor langen Jahren Blochet) heißt es" erschlossen, sein Text müsse sehr alt sein. So widerlegt er die vermeintliche These seines Gegners mit dem Hinweis, in einer andern Pahlavi-Schrift, dem Mēnūγ i xraδ, würden mit dieser Formel auch drei Sätze eingeführt, die nicht im Avesta gestanden haben könnten. Der Beweis wäre an sich schon unzulänglich.[3]) Aber

1) Ideler, Physici et medici graeci minores I 387.

2) Einzelheiten habe ich mir erlaubt stillschweigend zu berichtigen.

3) Der Charakter beider Werke ist zudem vollkommen verschieden. Im Mēnūγ i xraδ handelt es sich um ein freies literarisches Produkt, im Bundahišn um eine Epitome aus den mittelpersischen Paraphrasen des avestischen Kanons (Prof. Schaeder). Ist doch auch der ursprüngliche Titel, wie ich aus Prof. Junkers schönem Aufsatz 'Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung', Vorträge der Bibliothek

die Stellen sind auch vollkommen mißdeutet. An sich setzen VIII 1 und XII 5 nur voraus, daß die ‚Schrift' zwölf Führer auf seiten des Ohrmazd und sieben auf seiten des Ahriman erwähnt hat. Der Verfasser des Mēnūγ i xraδ sieht in ihnen die Planeten und Tierkreiszeichen. Nun will Scheftelowitz freilich in seinem mehr als flüchtig hingeworfenen Buch ‚Entstehung der manichäischen Religion' (S. 9) bewiesen haben, die Identifikation der sieben Planeten mit den sieben Hauptdämonen sei relativ jung, und steigert sich hier gleich danach weiter, eine bloße Erwähnung der ‚Sieben' in Goetzes Text § 3 genüge, diesen als jung zu erweisen. Aber von einem Beweis finde ich in seinem Buch keine Spur, nur zusammenhangslose Notizen, aus denen nicht mehr folgt, als wir alle wissen, daß nämlich die Auffassung der Planeten in Iran und, wie ich hinzufüge, in Babylonien gewechselt hat. Ich möchte glauben, daß die bekannten babylonischen „bösen Sieben" nachträglich mit den Planeten gleichgesetzt sind; eine gewisse Datierung böte der Mandäismus, der die sieben Planeten immer als böse kennt; nur scheinen ihnen hier auch sieben gute Geister neben den zwölfen gegenüberzustehen. Im Parsismus werden die sieben den Öffnungen des Kopfes entsprechenden Gestirne wohl sieben Tore, bzw. Torhüter des Himmels[1]) — indische Anschauungen und mithräische Lehren weisen darauf — gewesen sein. Im Bundahišn sind es schon die Planeten, aber die bösen Geister in ihnen werden gefesselt, sie selbst unter die Herrschaft himmlischer Mächte gestellt.[2]) Den Gang und die Zeit der Entwicklung dieser Lehren haben wir durch literarische Kritik erst zu bestimmen. Noch übler steht es um die dritte von Scheftelowitz angeführte Stelle des Mēnūγ i xraδ (XXI 24): „Römer und Türken" sollen nach ihm schon in der ‚Schrift' erwähnt sein; in Wahrheit steht nur da, daß der Verfasser des Mēnūγ i xraδ in einer Stelle der ‚Schrift' einen Hinweis auf die Griechen und Turanier sehen zu dürfen glaubte. Zum Überfluß hat nun West in der Anmerkung sogar den verlorenen Nask des Avesta bestimmt, in dem das gestanden hat. Daß er nach der Zeit Alexanders entstand, ist durchaus möglich, beweist aber nimmermehr, was Scheftelowitz will, mit den Worten „in der Religion (Schrift) steht" könne der Verfasser des Mēnūγ i xraδ oder gar der des Bundahišn jeden beliebigen vorausgehenden Autor bezeichnen; ἐν τῇ γραφῇ oder γέγραπται bedeutet auch nicht ὡς ἔγραψάν τινες. Über die Argumente, die er angeblichen Widersprüchen in den verschiedenen Reihen

---

Warburg I S. 159 A. 27 ersehe, etwa durch „Traditionskunde" oder „Kommentarwissen" wiederzugeben.

1) Ein Siebengestirn, wie etwa nach Boll der kleine Bär, hat den Kopf der Welt bedeutet.

2) Daneben ist Jupiter der gute, Saturn der böse Stern.

des von Goetze behandelten Textes entnimmt, brauche ich kein Wort zu verlieren; er hat die Art dieser beständig wechselnden Vergleiche, die oben erläutert ist, nicht begriffen und scheint diese Art Literatur nicht zu kennen. Proben seiner Beweiskunst bietet er auch hier. Wenn Goetze — nach meinem Empfinden über das Ziel hinausschießend — in zurückhaltender Form die Vermutung äußert, § 5—6 seines Textes[1]) seien nachträglich von dem Kompilator oder einem Überarbeiter eingelegt, weil sie den Gang der Darstellung störten, so widerlegt sein Gegner das: „Der Vergleich der beiden Augen mit Sonne und Mond ist altiranisch, vgl. Scheftelowitz, Altpersische Religion 107". Schlägt man nach, so findet man hier: „Der Avesta betrachtet die Sonne als Auge des Ahura Mazda (Yasna 1, 11. 4, 16)". Sucht man diese beiden Stellen auf, so findet man eine Gestirnanrufung, in der der Morgenstern als der an Glanz und Ruhm reiche, der Mond als Berger des Samens des Stieres, die Sonne als Auge des Ahura Mazda besonders hervorgehoben werden. Selbst dem Preise der Sonne liegt eine vollständig abweichende Uranschauung zugrunde.[2]) Und nun das letzte: Goetze hat ja gar nicht behauptet, daß die Gleichsetzung der beiden Augen des Menschen mit Sonne und Mond nicht iranisch sei, sondern setzt es im weiteren Verlauf geradezu voraus und Scheftelowitz führt das später gegen ihn an. Er hat gar nicht den Versuch gemacht, den Gedankengang Goetzes zu verfolgen oder die Anschauung, die den einzelnen Reihen zugrunde liegt, zu verstehen. Er findet die Aufzählung in § 2: Rücken[3]) = Himmel; Fleisch = Erde; Knochen = Berge; Adern = Flüsse; Blut im Leibe = Wasser im Meer; Bauch = Meer; Haar = Vegetation; Stellen, wo das Haar dicht ist = Dickicht; Mark = Metall, für eine treffliche Beschreibung der sichtbaren Welt und wendet sich gegen den Versuch, aus ihr eine ältere Pentade (oder Heptade) herauszusondern. Aber Rücken und Bauch sind doch wohl unter anderem Gesichtspunkt miteinander verbunden als Haare, Fleisch, Knochen und Mark. Hier handelt es sich um übereinander liegende Schichten, dort um Körperteile, wie in der orphischen Beschreibung des Zeus. Und weiter: indisch (und manichäisch) ist die Pentade Haare, Haut, Fleisch, Knochen, Mark altbezeugt; zarathustrisch, und zwar im Bundahišn selbst, ihre Erweiterung zur Heptade durch Fett und Adern. Wir schließen dabei nicht aus einer Tradition, sondern vergleichen verschiedene und bestimmen danach die ursprüngliche Form. Das kann Scheftelowitz offenbar nicht.

1) Siehe den Wortlaut oben S. 119.

2) Auf den eigentümlichen Charakter seiner Zitate war Scheftelowitz von mir, und nicht nur von mir, nachdrücklich aufmerksam gemacht worden. Er hat ihn nicht geändert und ich habe keinen Grund, mein Urteil über die Wissenschaftlichkeit seiner Leistung zu ändern oder auf sie, soweit sie mich betrifft, wieder einzugehen.

3) Richtiger Haut, vgl. oben S. 7 A. 2.

Ich gehe auf die philologischen und logischen Mängel dieser Kritik nicht weiter ein.

Goethe schreibt einmal an Schiller (28. 7. 98): „Der jüngere, praktische Mensch tut wohl, von seinen Gegnern keine Notiz zu nehmen, der ältere, theoretische muß niemanden ein ungeschicktes Wort passieren lassen. Wir wollen es künftig auch so halten.“ So muß denn auch ich das an Arbeit, aber auch an Unklarheit und Widersprüchen reiche Buch von O. G. von Wesendonk hier erwähnen, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus‘, das unmittelbar vor Abschluß dieses Buches in unsere Universitätsbibliothek kam. Es fertigt auf Seite 122 Goetzes ganze, tief schürfende Arbeit mit der Bemerkung ab: „Bei einem solchen Verfahren[1]) kommt man zu Ergebnissen, wie sie A. Goetze für Kap. XXVIII des Großen Bundahišn aufgestellt, wobei er S. 82 zu dem Schluß kommt, die Parallele von Mikrokosmos und Makrokosmos sei von Persien nach Griechenland gedrungen. Auf den naheliegenden Gedanken, hellenistische Einflüsse im Großen Bundahišn zu suchen, ist er nicht gestoßen.“ Freilich lesen wir dann S. 136 bei Wesendonk über die mandäischen Texte, die er überhaupt nicht kennt: „Wieviel Babylonisches sie enthalten, ergibt Reitzensteins Hinweis, die Gleichsetzung von Makrokosmos und Mikrokosmos durchziehe das ganze mandäische System.[2]) Dieser Parallelismus, der bestimmt nicht iranisch ist, geht zweifellos auf das Zweistromland zurück.“ Letztere Behauptung wird später wiederholt, eine Begründung nirgends geboten. Auf die Bemerkung über Goetze einzugehen ist deshalb schwer, weil dieser in seinem ganzen Aufsatz ausführlich darlegt, warum die persische Schrift nicht von der griechischen beeinflußt sein kann. Wesendonk muß davon nichts gelesen oder wenigstens nichts verstanden haben. Er hat seinen „Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus“ ja auch ohne wirkliche Kenntnis der griechischen Literatur und des Griechentums geschrieben. Die Nachprüfung der Arbeit Goetzes verlangt davon ziemlich viel, und ich gestehe gern, daß auch ich über die Abschnitte über die Entwicklung der griechischen Medizin einen trefflichen Sachkenner befragt habe. Da seine Antwort, sie seien jedenfalls sehr

---

1) Wie es Reitzenstein auf das „Zarathustra“-Fragment in M. 7 anwendet. — Ein innerer Zusammenhang besteht freilich nicht, aber Wesendonk möchte nach zwei Seiten zugleich Liebenswürdigkeiten verteilen.

2) Das Zitat ist willkürlich umgedeutet. Nur von der Lehre vom Aufstieg der Seele war die Rede, und diese Lehre habe nicht ich zuerst, sondern Brandt als iranisch, bzw. persisch bezeichnet, Brandt sogar in der Steigerung, ein einziger, zufällig in den Besitz eines Mandäers gelangter persischer Text liege all ihren Totenliturgien und ihrem Erlösungsglauben zugrunde. Ich habe das breit besprochen, aber Wesendonk liest, wie es scheint, nur einzelne Sätze.

ernst zu nehmen und verrieten überall die vorzügliche Schule Bolls, meine eigenen Beobachtungen an anderen Teilen bestätigte, habe ich die Pflicht, dafür einzutreten, daß ernste wissenschaftliche Leistung nicht durch die unpassende Witzelei eines Eilfertigen, der Iranist heißen möchte, ohne auch nur in seinem eigenen Fach Philologe geworden zu sein, herabgezogen wird.[1]) Von der iranistischen Leistung Goetzes sagt Wesendonk kein Wort; von dem , was er Hellenismus nennt, hat er, so weit ich sehe, nur eine ganz unklare Vorstellung. Ich nehme an, er hat gelesen, daß v. Harnack den Gnostizismus als akute Hellenisierung des Christentums betrachtet und Bousset altorientalische Religionsüberlieferungen in ihm sucht; da er selbst ihn so wenig wie den Mandäismus kennt, verbindet er die beiden sich bekämpfenden Ansichten und konstruiert sich einen Hellenismus, der dem Babylonier persische, dem Perser babylonische Lehren vermittelt, aus allen Ecken der Erde zusammengelesene Elemente in sich vereinigt und schon in der Achämenidenzeit wirksam ist. So vereinigen sich friedlich Gegensätze wie in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen (S. 211. 12) die beiden Behauptungen, der Manichäismus sei eine vorwiegend vom Iranischen ausgehende gnostische Erscheinung, und, nur einzelne Vorstellungen und Namen in ihm seien, besonders im Turfan mit einer (seiner?) mazdaistisch-buddhistisch-nestorianischen Umgebung, iranisch, ohne daß der Leser irgendeinen Beweis dafür oder einen Anhalt empfängt, wie er sich dies Phantasiebild denken soll. Das ist allerdings der volle Gegensatz zu der philologischen Methode, die Goetze anwendet. Das gilt leider etwas auch für den älteren Teil. Gewiß ist es dankenswert, wenn Wesendonk die Stellen des alten Avesta prüft, die von der Seele handeln, aber grade hier vermissen wir die Interpretation. Er bespricht (S. 192ff.) die grundlegende Stelle Yasna 31, 11, die Andreas und Wackernagel[2]) übersetzt haben: „Seit du, o Weiser, durch deinen Geist zuerst Anwesen schufest und die (dazu gehörigen) Personen und die Geisteskräfte; seit du die Psyche körperhaft machtest.“[3]) Er behauptet, hier könne nur die Einzelseele gemeint sein, nicht etwa jener Kollektivbegriff oder die Gesamtseele, die als *monuhmēδ vuzurg* (die große Seele) im Manichäischen

1) Etwas Sprachkenntnis (vgl. über ihre Höhe H. Junker, Oriental. Lit. Zeitung 1925, 439ff.) genügt allein nicht. Wie hoch ich die mir leider fehlende Sprachkenntnis dabei bewerte, habe ich in der Zeitschrift f. neutestam. Wissenschaft XX 1921 S. 23 wohl genügend gezeigt, aber sie allein macht niemanden zum Philologen. Auch auf orientalistischen Gebieten dürfen wir eine gewisse Kenntnis der Gesichtspunkte und Forschungsmethoden verlangen, die sich in dem großen Ganzen unsrer gemeinsamen Wissenschaft allmählich herausgebildet haben. Und etwas Ähnliches suchen wir in der Religionsgeschichte auszubilden; sie ist schon jetzt nicht mehr das bloße Spielwerk müßiger Phantasie.

2) Nachrichten der Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1911 S. 22.

3) Nur die gesperrt gedruckten Worte führt Wesendonk an.

begegnet. Er fällt den Machtspruch: „Yasna 31, 11 bezieht sich auf das Einzelindividuum, dem Ahura Mazda dem (den?) Körper verlieh.“ Ja auf welches wohl? Natürlich kann die Bezeichnung „der gerechte Mensch“, die bisweilen vorkommt, auf ein beliebiges Einzelindividuum gehen, wenn das der Zusammenhang verlangt, wird aber die Erschaffung dieses gerechten Menschen mit der Schöpfung der Welt verbunden, wohl nicht; da ist es Gayōmard (vgl. S. 16 A. 1). In der Yasna-Stelle werden die „Personen“ im Plural erwähnt, woher erklärt sich für die „Seele“ — oder welches Wort sonst Wesendonk für den Gegensatz zu dem Körper wählen will — der Singular, wenn es sich nicht um einen Kollektivbegriff handelt? Wesendonk begründet seine Entscheidung: Yasna 30, 4 ist von der Schöpfung des Lebens die Rede, aber die Weltseele wird nicht erwähnt. Sie konnte es nach dem Zusammenhang dort ja gar nicht; die Einzelseelen, an die der Verfasser der Gāthās doch wohl glaubt, fehlen ebenfalls; es lag ja kein Anlaß vor, von ihnen zu reden. Den Schluß, daß überall, wo eine Psyche als Gesamtheit der Seelen[1]) oder als der Seelenstoff verstanden und irgendwie persönlich gedacht sei, Plato benutzt sein müsse, wird wohl kein Philologe mitmachen.

Ich glaube hier wohl zum letztenmal Gelegenheit zu haben, über diese Fragen zu reden, und darf darum vielleicht auf einen gewissen Gegensatz zwischen Wesendonk und mir eingehen, nicht um mich zu verteidigen, sondern um, soweit ich kann, zu verhüten, daß zwischen zwei philologischen Disziplinen, die sich gegenseitig fördern und ergänzen müssen, Streit um Worte gegenseitige Mißverständnisse bringt. Wesendonks Manuskript war, wie er berichtet, im Frühjahr 1920 abgeschlossen; genau ein Jahr später erschien mein Buch ‚Das iranische Erlösungsmysterium‘, auf Grund dessen er sein Werk dann überarbeitet und zum Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus umgestaltet hat. Er hatte die ältesten Seelenvorstellungen aus dem Avesta darstellen wollen; daß er sie und nur sie iranisch nannte, war natürlich; der Wortgebrauch ist gegeben, sobald ein Iranist nur diese eine Religion darstellen will; ihm muß sich mit dem Wort Iranisch dann der Sinn Uriranisch verbinden. Muß oder kann er das auch in einer Religionsgeschichte oder Untersuchung, die verschiedene Volksreligionen, und zwar grade in ihrer späteren Entwicklung vergleicht?[2])

---

1) So hatte ich ausdrücklich die orientalische, in der Gnosis wiederkehrende Vorstellung erläutert und ihren Unterschied gegenüber der platonischen Annahme einer Weltseele als Bewegungsprinzip zu erklären versucht. Wie weit jene Vorstellung in der Gāthāstelle schon ausgebildet oder nur keimhaft und unklar vorliegt, kann niemand sagen. Über die Bezeichnung Göttin Seele, Weltseele oder Erlösung streite ich nicht. Keiner unsrer modernen Ausdrücke wird ganz und auf alle Stellen passen.

2) Namhafte Religionsforscher, ja selbst Iranisten haben jedenfalls anders geurteilt, ohne daß bisher Einwendungen erhoben wurden.

Mein Buch begann mit der Erklärung, ich wolle Urkunden einer orientalischen Erlösungslehre veröffentlichen, die zwar für mich zweifellos in Iran wurzle, aber babylonische Einflüsse erfahren habe, ja iranischen Glauben nur in der Gestalt böte, die er auf babylonischem und syrischem Boden annehmen mußte und die ich für die Zeit, als sie mit dem Judentum zusammentraf, als iranisch, aber nicht orthodox zarathustrisch bezeichnen könne. Ich würde noch jetzt nicht wissen, welch anderes Wort ich dabei für Iranisch hätte wählen sollen; Persisch, Parsisch, Mazdayasnisch war ausgeschlossen, Babylonisch, Chaldäisch, Syrisch noch weit mehr.[1]) Mit der Veröffentlichung jener Urkunden zu warten, bis die Erforschung sämtlicher Einzelreligionen gestatten würde, die Mischung der Urbestandteile in einem möglichst vielgliedrigen Kompositum zu charakterisieren, schien nicht im Interesse der Wissenschaft. So wählte ich den Ausweg, zu sagen, daß es sich um eine jüngere Mischbildung handle, die ich der Kürze halber als iranisch bezeichnete, um ihre Wirkungen auf das Judentum und das sich bildende Christentum zu verfolgen. Ich kann auch jetzt, wenn meine und Goetzes Behauptungen über den Dāmdāδ-Nask, der ja die Grundlagen und den Anhalt für jene Lehren bietet, richtig sind, nicht anders verfahren. Ich bin überzeugt, daß manches in ihm, wie z. B. die astrologischen Bestimmungen, babylonischen Ursprungs ist, und kann doch einen schon für das fünfte Jahrhundert v. Chr. nachweisbaren Teil des Avesta nicht wohl anders als iranisch bezeichnen, wenn ich seine Wirkungen nach außen verfolge.[2]) Wir handeln ja alle nicht anders bei dem Gebrauch der Bezeichnung Christlich: untersuche ich, was auf altnordischen Monumenten christlich ist, lege ich die Erscheinungsform des Christentums zugrunde, die in der Zeit der Bekehrung der Nordmänner nachweislich ist, fragt ein protestantischer Theologe, was in unserer Religion christlich ist, wird er dessen Urform zugrunde legen. Einen einzig richtigen oder einzig wissenschaftlichen Wortgebrauch gibt es dabei nicht, und könnte es für das Wort Iranisch am allerwenigsten geben. Ist denn auch nur der kleine Teil des Avesta, den man

---

1) In Frage konnte ja nur eine Religion kommen, in welcher die Seele ein Teil der Gottheit ist und notwendig zu ihr zurückkehren muß.

2) Eine Auseinandersetzung mit Wesendonk wäre danach nicht schwer. Er hat — leider ohne meine Worte anzuführen — wohl angegeben, daß ich das Wort Iranisch in weiterem Sinne gebrauche, und fügt hinzu, daß er in der nachträglich seinem Manuskript eingearbeiteten Auseinandersetzung mit mir seinen Begriff des Wortes zugrunde lege. Das erklärt die zahlreichen Mißverständnisse, macht aber die Erörterung eigentlich gegenstandslos. Immer wieder wendet er gegen die einzelnen Sätze ein, das stünde nicht in den Gāthās, und schreibt unwillkürlich immer wieder mir zu, ich meinte, es stünde in ihnen. Da er nun die ganze neuere Literatur und Religionsvergleichung mit hineinzieht, entsteht eine wunderliche Mischung zweier ganz verschiedener Themata und Ziele, die zu beständigen Widersprüchen führt.

vermutungsweise auf Zarathustra zurückführen kann, sicher iranisch (im Sinne von uriranisch)? Gerade Wesendonk betont ja — sicher mit Recht —, daß Zarathustra schöpferischer Reformator gewesen ist. Wie nennt die Wissenschaft dann den früheren Volksglauben, der auch nach Wesendonks Ansicht später immer stärker wieder durchbricht? Wie den Glauben der iranischen Stämme, bei denen der Reformator sich nicht durchsetzte? Wieviel Fremdartiges kann hinzutreten, wieviel sich umgestalten, ohne daß wir die Grundbezeichnung ändern müssen? Ich denke, all diese Bezeichnungen sind Notbehelfe für den praktischen Bedarf, wie der Grieche sagen würde, θέσει nicht φύσει, bestimmt, sich der jeweiligen wissenschaftlichen Aufgabe anzupassen.[1])

Diese Aufgabe hat für die Religionsgeschichte mit voller Klarheit schon Ed. Meyer in dem dritten Band seiner Geschichte des Altertums[2]) umschrieben, indem er die Wirkungen des persischen Weltreichs auf die Religionen der unterworfenen Völker an der Betrachtung der jüdischen Religion darzustellen versuchte, und ihm folgend hat dann H. Gunkel in seinem schönen Werk ‚Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments'[3]) sie dahin umschrieben, den vorgriechischen Synkretismus innerhalb dieses Weltreiches, für den die Verschmelzung und gegenseitige Beeinflussung persischen Glaubens und neubelebter babylonischer Religion wohl entscheidende Bedeutung habe, näher zu verfolgen.[4]) Die Zeit des Hellenismus setzt nur fort, was hier begonnen ist, und bringt kurz vor Beginn unsrer Ära eine neue Steigerung orientalisch-religiöser Empfindung und zugleich des Individualismus.[5]) Es ist der Gnostizismus, in dessen Wesen Boussets gewaltiges Werk uns Einblicke verschaffte. Was unsrer Forschung entgegensteht, ist ja klar: über die letzte Entwicklung der babylonischen Religion fehlen Nachrichten fast ganz; die Chronologie der persischen religiösen Literatur ist von Anfang an unsicher. Es ist, wenn auch bedauernswert, so doch begreiflich, daß Ed. Meyer, um sein letztes großes Werk über den Ursprung und die Anfänge des Christentums überhaupt vollenden zu können, die babylonische Religion mit einem Machtspruch beiseite warf, von der iranischen nur Zarathustras Schöpfung kennen wollte[6]) und die Vollendung des Syn-

1) Der Vertreter der iranischen Philologie darf gewiß verlangen, daß der Religionsforscher erklärt, in welchem Sinn er das Wort verwendet. Erklärt er demgegenüber den eigenen Wortgebrauch als bindendes Gesetz der Wissenschaft, so verrät er nur Mangel an Nachdenken.

2) Besonders S. 167ff. 3) Göttingen 1903 S. 15ff.

4) Man vergleiche dagegen Wesendonks beweislose Behauptungen S. 210, 11.

5) In ihm zeigt sich am besten die Fortbildung der von Ed. Meyer geschilderten früheren Bewegung.

6) Schon vorher hatte er ja eine Rückwirkung der unterworfenen Völker auf den Glauben des herrschenden nicht mit in Rechnung gestellt.

kretismus beweislos und ohne den Gnostizismus näher zu kennen als Folgeerscheinung des Christentums faßte. So hatte er für einen großen, verhältnismäßig einfachen Aufbau freies Feld. Aber die Einzelforschung kann nicht so verfahren; es ist übelste Pietät, Notbehelfe eines großen Bahnbereiters zum Gesetz für die Wissenschaft machen zu wollen. Sie muß suchen, die Lücken seines Baus zu ergänzen und die Willkürlichkeiten zu vermeiden. Nicht die uriranische oder die zarathustrische Religion allein hat auf das Judentum gewirkt, sondern auch ihre Fortbildungen, und auch sie sicher mehr durch Mittelglieder als unmittelbar. So müssen wir diese suchen und, da es bei der Art unsrer Überlieferung unmöglich ist, von dem frühesten Anfang auszugehen, versuchen, von späteren, einigermaßen erkennbaren und datierbaren Erscheinungsformen rückwärts zu schreiten. Ob dies Verfahren, das ja keinem Religionshistoriker fremd ist, auch wissenschaftlich sei, muß der Erfolg lehren. Von theologischer Seite wurde in früherer Zeit wohl die Forderung erhoben, wir sollten mit dem Urchristentum nur vergleichen, was sich restlos einer bestimmten alten Volksreligion einordnen ließe. Die Forschung an ersterem hätte also ruhen müssen, bis wir sie alle in ihrer ursprünglichen Form mit Sicherheit rekonstruiert hätten, und dieser Tag wäre der Wissenschaft wohl nie erschienen. Ich habe damals in der Auseinandersetzung mit einem befreundeten und von mir hochgeschätzten Theologen[1]) für unsere Forschung empfohlen, von dem einzelnen sicher heidnischen Literaturwerk auszugehen, seinen Ideengehalt, Sprachgebrauch und Beziehungen und zunächst allgemein den Besitz dieser Zeit festzustellen. Wo ich dabei doch Herkunftsbezeichnungen versuchte, habe ich, wie ich gern bekenne, mehrfach geirrt. Aber die Exegese unsrer neutestamentlichen Schriften hat sich, wie ich glaube, seitdem vertieft und verfeinert. Wenn jetzt schon die ersten Versuche eines jungen Forschers zur Festlegung des Dāmdāδ-Nask geführt haben oder meine Rückdatierung der Grundlage des Bahman-Yašt der Nachprüfung standhält, so gibt mir das die Hoffnung, daß diese dem klassischen Philologen durchaus geläufige Methode auch auf iranischem Gebiet berechtigt und wissenschaftlich ist Wissenschaftlich ist mir jede Arbeit, die neue, für weitere Forschung brauchbare Tatsachen ans Licht stellt, und methodisch, was sich im Einzelfall dabei als praktisch erweist. Mir bestimmte Formeln und Formen für beides als allein unfehlbar machend aufdrängen zu lassen, dafür bin ich zu alt, das heißt, stehe zu lange schon in wissenschaftlicher Arbeit.[2])

1) Zeitschrift f. neutestam. Theologie 1911 S. 1ff.

2) Die unerwünschte Pause, die zwischen den Abschluß dieses Buches und den Beginn der Drucklegung gefallen ist, hat inzwischen eine Beurteilung Goetzes durch

Kehren wir endlich zu Goetze zurück. Ein Bedenken erweckte mir lange die früher schon angeführte Aufzählung der Körperteile in § 2, also: Haut = Himmel; Fleisch = Erde; Knochen = Berge; Adern = Flüsse; Blut im Leibe = Wasser im Meer; Bauch = Meer; Haar = Vegetation; Mark = Metall. Nach Goetze soll die Schrift De hebdomadibus aus der gleichen Quelle, dem Dāmdāδ-Nask, entnommen sein, in jener Schrift aber lautet die entsprechende Liste ja: Gestein = Knochen; Erde = Fleisch; die heiße Flüssigkeit in der Erde = Mark, Gehirn und Samen; Flüsse = Adern und Blut; Seen = Blase und Mastdarm; Meer = Flüssigkeit in den Eingeweiden; Luft = Atem. Gegen sein Heptaden-Prinzip fügt er hinzu: Mond = Sitz des Verstandes. Gerade die Übereinstimmung zeigt hier, daß zwar die Heptadenformel zugrunde liegt — Adern und Flüsse kehren in beiden Listen wieder —, aber auch im Dāmdāδ-Nask nicht mehr rein war — Bauch und Meer waren aus dem Gliederverzeichnis schon zugefügt. Daß dann in der Überlieferung des iranischen Textes noch eine weitere Änderung vorgenommen ist[1]), wird niemanden befremden, der einmal verfolgt hat, wie in der jüdischen und christlichen Überlieferung über die Bestandteile Adams fast jeder neue Schreiber neue Änderungen vornimmt. Das slavische Henoch-Buch, auf das all diese Aufzählungen zurückgehen[2]), muß nun, wie Goetze erkannt hat, ebenfalls den Nask benutzt haben, nur daß in ihm die Vermischung verschiedener Reihen schon stärker ist; es zählt auf: Erde = Fleisch; Tau (Wasser) = Blut; Sonne = Augen; Steine = Knochen; Wolken = Gedanken; Gras = Adern und Haare; Wind = Atem; (göttlicher) Geist = mensch-

---

den berufensten Richter, J. Ilberg gebracht (Ber. d. Sächs. Akad. d. Wissensch. Bd. 76 Heft 3, Die Ärzteschule von Knidos S. 5 und 6): „Sie (die Anschauungen des Buches De hebdomadibus, das Ilberg in die erste Zeit des Peloponnesischen Krieges setzen möchte) reichen bis in die Weisheit des Orients zurück, und es scheint immer deutlicher zu werden, daß gerade die knidische Schule wichtige Anregungen von dorther empfangen hat, die sie in echt hellenischem Sinn zu einer wissenschaftlichen Medizin ausbildete." Das gestattet uns jetzt wohl vermutungsweise noch etwas weiter zu gehen. Die Fülle der indischen Parallelen zu den Angaben der Schrift De hebdomadibus hat Goetze ja nicht annähernd ausgeschöpft oder ausschöpfen wollen. Einzelne werden sofort Besprechung finden; als mir besonders auffällige, weil für den Iran überraschende, Kleinigkeit erwähne ich die Annahme von sieben Jahreszeiten und sieben Himmelsrichtungen, die in der gleichen Verbindung im Indischen wiederkehren (Śatapatha-Brāhmaṇa X 2, 6, 2. 3). Nun wird Nordindien bis zum Indus Ende des sechsten Jahrhunderts Provinz des persischen Reiches, tritt also mit diesem in lebhafteren Zusammenhang; den Dāmdāδ-Nask möglichst tief herabzurücken, rät ein so trefflicher Kenner wie Prof. Andreas. Wir könnten ihn sehr wohl zwischen 500 und 430 datieren. Dazu würde stimmen, daß in die Zeit des Darius oder Xerxes Hermipp die ersten Kommentare über die Religion Zarathustras versetzt (oben S. 4). Freilich sind das zur Zeit noch ganz unsichere Vermutungen, die man nur äußern darf, um andere zu mahnen, auf ähnliche Anzeichen zu achten.

1) Blut im Leibe ist interpoliert; die Adern enthalten es schon.

2) M. Förster, Archiv f. Religionswissenschaft XI 489.

licher Geist. Auch hier also eine Ogdoade. Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß in dem Text des Bundahišn ein letztes Glied, welches die Seele oder den Geist als das Selbst bezeichnete, ausgefallen ist. Das konnte hier sehr leicht geschehen; an anderen Stellen ist das Selbst oder das geistige Prinzip als das einigende Ganze tatsächlich der Heptade der Glieder hinzugefügt[1]); das entspricht, wie zuerst Oldenberg nachgewiesen und ich weiter ausgeführt habe, orientalischem Denken und Rechnen. Dagegen hätte der Grieche niemals von sich aus den Mond als Sitz des Verstandes seiner Erdbeschreibung zufügen können. Der Beweis seiner Abhängigkeit ist damit vollständig erbracht; Goetze hat das ganz richtig empfunden. Dasselbe kann man natürlich auch für das Henoch-Buch sagen. Aber wir können noch beträchtlich weiter kommen.

Eine unserer ältesten Upaniṣaden, die zum Ṛgveda gefügte Aitareya-Upaniṣad gibt uns 1, 4 und 2, 4 das indische Gegenbild, das älter als die Schrift De hebdomadibus und wohl auch älter als der ihr voraus liegende Nask ist. Sie berichtet: um Weltenhüter zu schaffen, holte der Ātman aus den Wassern einen Puruṣa (Mann) hervor und bebrütete ihn. „Da spaltete sich sein Mund wie ein Ei, aus dem Mund sprang die Rede, aus der Rede Agni (Feuer); die Nase spaltete sich, aus der Nase entsprang der Prāṇa (Einhauch), aus dem Prāṇa der Vāyu (Luftraum); die Augen spalteten sich, aus den Augen entsprang das Gesicht, aus dem Gesicht der Āditya; die Ohren spalteten sich, aus den Ohren entsprang das Gehör, aus dem Gehör die *diśas* (Himmelsgegenden); die Haut spaltete sich, aus der Haut entsprangen die Haare, aus den Haaren Kräuter und Bäume; das Herz spaltete sich, aus dem Herzen entsprang das Manas (Verstand), aus dem Manas der Mond; der Nabel spaltete sich, aus dem Nabel entsprang der Apāna (Aushauch), aus dem Apāna der Mṛtyu (Tod); das Zeugungsglied spaltete sich, aus dem Zeugungsgliede entsprang der Same, aus dem Samen das Wasser.“ Diesen Gottheiten führt nun der Ātman zuerst eine Kuh, dann ein Pferd, endlich, da sie diese beiden verschmähen, einen Menschen vor, damit sie, je nach ihrem Standorte, in ihn eingehen. „Da geschah es, daß Agni als Rede in seinen Mund einging, Vāyu als Prāṇa in seine Nase einging, Āditya als Gesicht in seine Augen einging, die *diśas* als Gehör in seine Ohren eingingen, Kräuter und Bäume als Haare in seine Haut eingingen, der Mond als Manas in sein Herz einging, Mṛtyu als Apāna in seinen Nabel einging, die Wasser als Samen in sein Zeugungsglied eingingen.“ Hier haben wir also noch die alte Ogdoas mit dem Mond als Sitz des Verstandes oder der Seele.[2]) Auf

1) Z. B. in der Metall-Liste, vgl. die Ausführungen Prof. Schaeders in Teil II.

2) Eine ähnliche Stelle bietet uns das ebenfalls sehr alte Śatapatha-Brāhmaṇa

die mancherlei Berührungen mit den alten Darstellungen des Menschen als Kosmos, die uns aus Anlaß des orphischen Fragmentes beschäftigten, gehe ich nicht mehr ein. Das Bild des Kosmos als Menschen ist dem griechischen Autor zum Bilde der Erde als Menschen geworden. Kein Wunder, daß er dann — so unglücklich wie möglich — den Mond, der ja noch auf der indischen Statue des Bardesanes auf der linken Brust des Weltgottes dargestellt war, zu Hilfe nehmen mußte, um das Beste, den Verstand, unterzubringen.

Damit erklärt sich zugleich ein anderes Rätsel. In seiner Quelle hatte der Grieche eine Aufzählung der sieben Kēšvars (Welten oder Weltteile), von denen sechs um den siebenten, um Iran als Mitte herumliegen, gefunden.[1]) Da er die Erde als Menschen sich vorzustellen begonnen hatte, übertrug er den Vergleich mit den Gliedern des Menschen auf diese iranische Erdkarte, und der Kopf — der Peloponnes, die Heimat hochgesinnter Männer, wie Iran, die Heimat der Helden und der Frommen — kam dabei zwischen den Bauch (Ägypten und das ägyptische Meer) und die Füße (thrakischer und kimmerischer Bosporus) zu liegen.[2]) Das ist wirklich persische Weisheit in einem griechischen, leider recht schlecht passenden Gewande.

Den Beweis schließe ein drittes für die gesamte Geistesgeschichte wichtiges Beispiel, auf das ich ausführlicher eingehe. Jene scharfe Scheidung von Einhauch und Aushauch in der Aitareya-Upaniṣad ist charakteristisch für das indische Denken, dem griechischen zunächst vollkommen fremd.[3]) Um so auffallender ist, daß die Schrift De hebdomadibus sie als ganz gesonderte Kräfte behandelt. Ich muß Kap. 8 in seinen zwei (bzw. drei) Übersetzungen ganz herstellen:

X 4, 5, 2: in einen Abschnitt, der Agni als das Jahr feiert, ist die Reihe eingelegt: „*Agni is speech, Vāyu is breath, the sun the eye, the moon the mind, the quarters the ears, the generative power water, the feet (and tail) fervour, the joints the months, the veins the half-moons, the silver and gold feathers the days and nights: thus he passes over to the gods.*"

1) Bundahišn cap. 11, vgl. die Zeichnung bei Windischmann, Zoroastrische Studien S. 67.

2) Der Versuch, die Karte aus einer ägyptischen Darstellung der Erdgottheit zu erklären, ist gescheitert und mußte der Natur der Sache nach scheitern. Die späte hermetische Schrift Κόρη κόσμου bietet (Stobaios I 411, 3 Wachsm.) eine ähnliche Karte. Auf ihr ist Ägypten das Herz der Erde. Auf ägyptischen Ursprung des Gedankens wird jetzt wohl niemand mehr raten (wie noch Boll, Die Lebensalter, Neue Jahrb. f. d. kl. Altertum XXXI 139). Zugrunde liegt eine ältere Spielerei, die unabhängig von der Schrift De hebdomadibus aus denselben iranischen Anschauungen hervorgewachsen ist.

3) Selbst Empedokles (Diels, Vorsokratiker B 100) macht, an dem Indischen gemessen, keine Ausnahme. Die Ausbildung der Lehre hängt für den Inder mit den Atemübungen vor der Ekstase zusammen.

Alte lateinische Übersetzung: Ambr. lat. G. 108; Paris. lat. 7027.	Arabische Übersetzung: nach Harder (Monac. 802)
Caput ergo ipsum septenarium habet auxilium ad vitam.	Der Kopf selbst ist siebenfach tätig zur Erhaltung des menschlichen Lebens. Denn in ihm findet sich:
frigidi introitus, per quem ubique patet; una haec;	erstens das Einatmen kalter Luft, wo immer sie Eingang findet;
secunda fervoris exhalatio ex omni corpore;	zweitens das Ausströmen der Wärme von dem ganzen Körper her;
tertia visus iudicium;	drittens das Erkennen der Gegenstände vermittels der Augen;
quarta auris auditus;	viertens das Hörvermögen;
quinta nares respirantes odorum intellectum;	fünftens der Geruchssinn;
sexta umoris bibitionis et ciborum transmissio arteria et stomachus;	sechstens das Gelangen der Speisen und Getränke mittels der Speiseröhre in den Magen;
septima linguae gustus sensus.	siebentens der Geschmackssinn.

Arabische Übersetzung des pseudogalenischen Kommentars: nach Bergsträsser, Corp. med. Graec. XI 2, 1 p. 93 (Mon. 802).

Der Kopf wird in sieben Teile geteilt; der erste Teil ist sein Einatmen der Kälte (Komm.: der Eintrittsort der kalten Luft, die in die beiden Nasenlöcher eintritt); der zweite Teil ist das Austreten des warmen Atems aus dem Körper (Komm.: alte Erklärer sagen, er meine den Mund, andere, er meine die Poren der Haut; das ist falsch, da er nur vom Kopf redet); der dritte Teil vom Kopf sind die beiden Augen, durch die die Farben aufgenommen werden, und durch die die andern Dinge, die unter den Gesichtssinn fallen, empfunden werden, und durch die die Kraft des Sehens ist; *zum vierten Teil macht er die beiden Ohren, weil durch sie die Stimmen gehört und die Geräusche empfunden werden*; der fünfte Teil vom Kopf ist das Riechen des guten Geruches (Komm.: er meint damit auch die Nasenlöcher); der sechste Teil ist das Schlingen der Speisen und der Getränke (Komm.: er meint den Gaumen und die Lungenröhre; er sagt an dieser Stelle:) etwas von der Feuchtigkeit fließt in die Röhre, damit sie nicht ausdörrt und vertrocknet (Komm.: alte Erklärer sagen, die Getränke gingen in die Röhre, andere, etwas Geringes von ihnen, andere gar nichts). Der siebente Teil aber ist die Zunge und daß sie gemacht ist, um den Geschmack der Dinge zu empfinden (der Komm. schließt daraus, daß ein Abschnitt über die Stimme folgt, Hippokrates habe ihr auch die Rede zugeschrieben).

Die entsprechenden Ausführungen im Indischen hat Oldenberg[1]) so ausführlich behandelt, daß ich nur Weniges hervorheben kann. Bis über die Brāhmaṇa-Zeit zurück reicht die alte Pentade Geist, Rede, Atem, Gesicht, Gehör; die zentrale Stellung des Atems wird dabei betont oder auch er selbst an die Spitze der Reihe gestellt. Er wird als der Lebenshauch (*asu*) zerlegt in *prāna* und *apāna* (Einatmen und Ausatmen), ja bildet selbst eine neue Pentade: zu Ausatmen und Einatmen treten Durchatmen (*vyāna*), Hinaufatmen (*udāna*) und Mitatmen (*samāna*). Wohl durchzieht er alle Glieder und ein Atem wohnt in jedem, aber er ist auch wieder fünffach geteilt im Haupte als Geist, Rede, Atem, Gesicht, Gehör und diese fünf Kräfte heißen „die Schönheiten, die im Haupt ihre Stelle haben." Dabei ist charakteristisch, daß die Bezeichnung der Rede, *vāc*, bisweilen zugleich den Geschmack bedeutet, weil die Zunge das Organ für beides ist. Etwas später kommt die Haut für den Tastsinn hinzu, oder der Geist, *manas*, tritt als sechster und Ganzes zu der Pentade, oder von den sieben Versen einer Litanei werden die ersten sechs auf *prāṇa*, *manas*, Rede, Gehör, *apāna*, Gesicht gedeutet — es sind die einzelnen Teile —, der siebente, um die ganze Litanei „herumgelegte" ist der gesamte (*samasta*, wörtlich: der zusammengetane) *ātman* (innere Persönlichkeit), also das Ganze.[2]) Hier haben wir die Heptade fertig und sehen, wie sie aus der alten Pentade entsteht und verstehen nun, wie aus der Pentade der iranischen Elemente die Hexade und aus dieser die im Dāmdāδ-Nask bezeugte Heptade Ōhrmazd mit sechs Amšaspands entsteht, die sich dann weiter zur Ogdoade ergänzt.[3])

Schon danach scheint mir sicher, daß De hebd. 8 aus orientalischer und zwar iranischer Quelle stammt, wenn uns auch das Stück des Dāmdāδ-Nask zur Zeit noch verloren ist. Ich sehe darin zugleich einen starken Beweis für das, was ich über die Herkunft des orphischen Liedes früher vermutet habe: wir können wirklich in diesen Fällen zur Zeit noch fehlende Mittelglieder ergänzen.[4]) Aber noch mehr folgt aus diesem Vergleich. Als arische Urvorstellung wird wohl niemand ein solches System bezeichnen; also muß ein Gedankenaustausch zwischen Indien und Iran schon in früher Zeit stattgefunden haben. Endlich eine Kleinigkeit als Nebengewinn. Man hat sich darüber gewundert, daß Plato im Timaios bei der Besprechung des menschlichen Leibes zwischen Speiseröhre und

1) Vorwissenschaftliche Wissenschaft S. 62—89.

2) Man erinnert sich unwillkürlich an Paulus (?) Kol. 3, 14 ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις (genannt waren fünf Tugenden) τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

3) Die Bildungen gehen weiter bis zur Triskaidekade, da der Atem als Symbol des *ātman* auch für den Weltgott eintritt (Oldenberg S. 234).

4) Auch hierin hat Goetze im wesentlichen Recht behalten. Die ersten Anregungen zu der Untersuchung danken wir wohl beide Frau Luise Troje.

Luftröhre nicht unterscheidet und die Getränke bei ihm durch die Lunge gehen.[1]) Das könnte auf die Schrift De hebdomadibus[2]) zurückgehen, die er wahrscheinlich ja gekannt hat, könnte aber, wenn er diese Schrift sonst in diesem Abschnitt nicht verwendet, auch auf eine orientalische Quelle weisen, Doch darüber später. Zunächst gilt es noch seltsamere Fernwirkungen dieser Spekulationen zu verfolgen. Nur Weniges muß ich vorausnehmen.

Die Lehre, daß der Mensch der Kosmos ist, wird in der alten Chandogya-Upaniṣad (III 12 und 13) vorgetragen, wobei als Symbol des unendlichen Brahman, das im Weltall und im Herzen des Menschen ruht, ein besonders heiliges vedisches Metrum, die Gāyatrī, erscheint:

12, 1. Gāyatrī ist all dieses Gewordene, was hier vorhanden ist; denn Gāyatrī ist die Rede; die Rede aber besingt (*gāya-ti*) und errettet (*trā-yate*) alles dieses Gewordene.

2. Was diese Gāyatrī ist, das ist dasselbe, was diese Erde ist, denn in ihr ist alles dieses Gewordene gegründet und fällt nicht heraus aus ihr.

3. Was aber diese Erde ist, das ist dasselbe, was dieser Leib hier am Menschen ist, denn in ihm sind diese Lebenshauche[3]) gegründet und fallen nicht heraus aus ihm.

4. Was aber dieser Leib am Menschen ist, das ist dasselbe, was dieses Herz hier in dem Menschen ist, denn in ihm sind diese Lebenshauche gegründet und fallen nicht heraus aus ihm. — — — —

7. Was nun dieses ‚Brahman' Genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum außerhalb des Menschen ist, 8. das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, 9. das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist.

Das ist das Volle, Unwandelbare. Volles unwandelbares Glück empfängt, wer solches weiß.

13, 1. Eben dieses Herz nun hat fünf Götteröffnungen. Was seine östliche Öffnung ist, die ist der Einhauch, ist das Auge, ist die Sonne. Dieses Ganze[4]) soll man als Glut und Nahrung verehren; glutvoll und nahrungessend wird, wer solches weiß.

2. Was ferner seine südliche Öffnung ist, die ist der Zwischenhauch, ist das Ohr, ist der Mond. Dieses Ganze soll man als Schönheit und Ansehen verehren; schön und angesehen wird, wer solches weiß.

3. Was ferner seine westliche Öffnung ist, die ist der Aushauch, ist die Rede, ist das Feuer. Dieses Ganze soll man als Brahmanenwürde und Nahrung verehren; teilhaft der Brahmanenwürde und nahrungessend wird, wer solches weiß.

---

1) Wilamowitz, Plato 605. 2) Leider sind deren Worte gerade hier unsicher.
3) Die fünf Arten des Atmens. 4) Also Einhauch, Auge, Sonne.

4. Was ferner seine nördliche Öffnung ist, die ist der Allhauch, ist das *manas*, ist Parjanya (Regengott). Dieses Ganze soll man als Ruhm und Glanz verehren; und glänzend wird, wer solches weiß.

5. Was ferner seine nach oben gerichtete Öffnung ist[1]), die ist der Aufhauch[2]), ist der Wind, ist der Äther. Dieses Ganze soll man als Kraft und Macht verehren, kraftvoll und machtvoll wird, wer solches weiß.

6. Dieses fürwahr sind die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt; wer diese, also die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt kennt, in dessen Familie wird ein Held geboren, und er gelangt zur Himmelswelt, wer also diese als die fünf Diener des Brahman und Türhüter der Himmelswelt kennt.

7. Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet[3]) auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewißlich dieses Licht, welches inwendig hier im Menschen ist.

Ein etwas anderes System bietet die Taittirīya-Upaniṣad 1, 7 in trockner Aufzählung:

Erde	Luftraum	Himmel	Pole	Zwischenpole
Feuer	Wind	Sonne	Mond	Sterne
Wasser	Kräuter	Bäume	Raum	*ātman* (hier Körper, Materie)

soweit in bezug auf die Wesen. — Nun in bezug auf das Selbst:

Aushauch	Einhauch	Zwischenhauch	Aufhauch	Allhauch
Auge	Ohr	*manas*	Rede	Tastsinn
Haut	Fleisch	Sehnen	Knochen	Mark.

Wir erkennen mühelos die alte Einteilung des Weltgotts Prajápati (Śatapatha Brāhmaṇa XI, 3, 4): „Dies waren seine fünf sterblichen *tanū* (Bestandteile): Behaarung, Haut, Fleisch, Knochen, Mark. Und dies die unsterblichen: Geist, Rede, Atem, Gesicht, Gehör."

Solche Einteilungen des Weltalls können wir nun auch in Bild und Wort in den Darstellungen des abendländischen Mittelalters verfolgen. Den besten Anhalt dafür gibt uns jene eigentümliche Verteilung der „sieben Öffnungen des Kopfes" an die sieben Planeten, die ja am schärfsten jeder sinnlichen Vorstellung oder religiösen Empfindung widerspricht, das reine Produkt orientalischer astrologischer Spekulation.[4])

1) Das entspricht altiranischer und zugleich chinesischer Orientation.

2) Deußen schiebt ein „ist die Haut" — sicher mit Unrecht, vgl. v. 2.

3) Man erkennt leicht das ewige Licht des Dāmdāð-Nask.

4) Die Beziehung von Sonne und Mond auf die beiden Augen hatte offenbar den Anlaß geboten, die übrigen fünf Planeten nun auch auf den Kopf zu verteilen; nur er kommt hier überhaupt in Frage. Dagegen erkennen wir, wo die Füße als Erde oder Tartarus bezeichnet werden, überall die alte, früher besprochene Vorstellung der

Nach meiner, hierfür allerdings recht unzureichenden Kenntnis tritt es in seiner Ganzheit und losgelöst von der Astrologie, dagegen verbunden mit der nie völlig erstorbenen Adamsspekulation des Henoch-Buches plötzlich im zwölften Jahrhundert wieder auf. Mich machte ein Zufall darauf aufmerksam.

In A. Boecklers soeben erschienenem Werk ‚Die Regensburger-Prüfeninger Buchmalerei, Miniaturen aus Handschriften der Bayrischen Staatsbibliothek, München, Bd. 8' fiel mein Blick auf Tafel XV auf eine Darstellung des Menschen als Mikrokosmos, die ganz auffällig den jainistischen Darstellungen des Makrokosmos als Mensch entspricht. Sie stammt aus dem Jahr 1165.[1]) Die erklärenden Beischriften sind, wie der Herausgeber erkannt hat, aus des Honorius von Autun Elucidarium I 11 (Migne 172, p. 1116) entnommen.[2]) Der Text lautet: *Unde corporalis (homo)? de quatuor elementis, unde et microcosmos, id est minor mundus, dicitur. habet namque ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem.*[3]) *caput eius est rotundum in caelestis sphaerae modum, in quo duo oculi ut duo luminaria in caelo micant; quod etiam septem*[4]) *foramina ut septem caelum harmoniae ornant. pectus, in quo flatus et tussis versantur, simulat aerem, in quo venti et tonitrua concitantur. venter omnes liquores ut mare omnia flumina recipit. pedes totum corporis pondus ut terra cuncta sustinent. ex caelesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus. haec est corporalis substantia.* Auf einem streng entsprechenden Bilde im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg (fol. 16 Pl. VI Keller-Straub; Äbtissin seit 1167) ist der Text des Honorius an beiden Seiten des Bildes hinzugeschrieben. Aber das Bild[5]) ist nicht aus dem Text entstanden, sondern bei beiden älter. Das zeigen zunächst die Beischriften zu dem Kopf, nämlich zu dem rechten Auge *Sol*, zu dem linken *Luna*, zu dem rechten Ohr *Jupiter*, zu dem linken *Mercurius*, zu dem rechten Nasenloch *Mars*, zu dem linken *Venus*,

---

großen Bildsäule wieder. In die jüdische und christliche Spekulation drängt sich dann eine andere Art Zahlenmystik durch die Gleichsetzung der vier griechischen Buchstaben des Namens Adam mit den vier Elementen ein. Endlich sucht man die fünf Sinne dem Schema irgendwie einzufügen.

1) Vgl. im Anhang Tafel II.

2) Beziehungen des Honorius gerade zu Regensburg sind, wie ich von meinem germanistisch geschulten Sohne Richard erfahre, schon längst beobachtet.

3) Soweit durch Hieronymus Contra Johannem Hierosol. cap. 25 aus Origenes περὶ ἀναστάσεως.

4) Die Benutzung einer Nebenquelle ist hier handgreiflich. Zu dem Ganzen vgl. Ambrosius Hexaemeron VI 9, 55.

5) Vgl. im Anhang Tafel III.

zu dem Munde *Saturnus* (vgl. oben S. 118). Die Sinnesorgane sind in Hexametern angegeben:

ignis fervorem, visum dat, mobilitatem;
aer huic donat, quod flat, sonat, audit, odorat;
ex terra carnem, tactum trahit et gravitatem;
munus aqua(e) gustus, humor, tum sanguinis usus.

Zwei Sätze des Honorius sind in ihnen verschmolzen, jedesmal aber eine dritte Qualität zugefügt *(mobilitas, flatus et sermo, gravitas, humor).*[1]) Außerdem hat die erste Handschrift allein eine Kennzeichnung der vier Elemente durch die Beischriften *ignis subtilis, mobilis, acutus*; *aer subtilis, mobilis, obtusus*; *aqua corpulenta, mobilis, obtusa* (richtiger vielleicht *acuta*); *terra corpulenta, immobilis, obtusa.*[2]) Man sieht: eine zweite mittelalterliche Quelle ist hinzugetreten. Auf sie führte mich zunächst eine Notiz in dem mit unendlichen Fleiß gearbeiteten, wenn auch noch immer der Ergänzung bedürftigen Werk von Lynn Thorndike, A history of magic and experimental science II 260, daß in Oxford eine lateinische Übersetzung eben jener arabischen hermetischen Schrift liegt, deren Ursprung aus dem Dāmdāδ-Nask ich oben erwiesen habe. Ursprünglich wird sie Zeichnungen gehabt haben. Gerade den astrologischen Handschriften sind ja oft Bilder beigefügt, welche den alten orientalischen Typus in wunderbarer Treue bewahren. So erklärt sich denn auch, daß die alte Darstellung des Mikrokosmos sich in Stand und Haltung auffällig mit der modernen indischen Darstellung des Kosmos als Menschen berührt, die jetzt freilich andere Deutung empfangen hat.[3]) Wir müssen uns solche Bilder vor Augen halten, um Angaben auch des Bundahišn (§ 3 bei Goetze) wie „Finger und Zehen sind wie die Sieben und die Zwölf" (oben S. 120) sofort zu verstehen.

Aus ähnlichen, vielleicht der hermetischen Geheimliteratur angehörigen Quellen schöpft die fromme Nonne Hildegard von Bingen (1098 bis 1179 oder 1180), wenn sie auch versichert, all ihr Wissen unmittelbarer Offenbarung zu verdanken. Auch sie verbindet verschiedene Quellen. Ich führe aus den von Kaiser (Leipzig 1903) recht mangelhaft veröffentlichten Causae et curae nur folgende Stücke an: (p. 10, 28) *Sicut*

---

1) Die *gravitas* mag dabei dem 'Ertragen' im slavischen Henochbuch entsprechen; über die Verbindung der Sinne mit den Elementen vgl. Förster a. a. O. 505.

2) Die griechischen Gegensätze wären λεπτός-παχύς; κινητός-ἀκίνητος; ὀξύς-ἀμβλύς. Boeckler irrt.

3) Herr Dr. Saxl konnte mir dies durch Zeichnungen des Kosmos als Menschen im Cod. Vindob. 2337 sofort bestätigen. Ich biete die eine (fol. 65ᵛ) auf Tafel III 2; da sie in der Armhaltung dem indischen Bilde (Tafel I) näher entspricht. Auf die Einzelheiten der Zusätze in den Bildern mögen bessere Kenner der mittelalterlichen Literatur eingehen.

enim corpus, et anima simul sunt et ab invicem confirmantur, ita etiam firmamentum et planetae sunt et ab invicem mutuo foventur et confirmantur. Sed et sicut anima corpus vivificat et consolidat, sic etiam sol luna et ceteri planetae firmamentum cum igne suo fovent et confirmant. Nam firmamentum[1]) *est velut caput hominis, sol luna et stellae ut oculi, aer ut auditus, venti velut odoratus, os* (Druck *ros*) *ut gustus, latera mundi ut bracchia*[2]) *et ut tactus. et aliae creaturae, quae sunt in mundo, sunt ut venter, terra autem ut cor, quod quemadmodum cor superiora et inferiora corporis continet, ita etiam et terra aquis illis, quae super eam fluunt, est ut area* (Druck *arida*), *aquis vero, quae sub ea sunt, est obstaculum, ne contra suum modum* (Druck *contrarium modum*) *erumpant. Abyssus autem est velut pedes et ut incessus hominis.*[3]) Weiter (p. 2, 17): *O homo, aspice hominem. homo enim caelum et terram atque alias facturas in se habet et forma una est et in ipso omnia latent.*

Mit dem Eingang des Poimandres läßt sich die Beschreibung der Schöpfung (1, 1) vergleichen: *Deus ante creationem mundi absque initio fuit et est, et ipse lux et splendor fuit et est, et vita fuit ⟨et est⟩. cum ergo deus mundum facere voluit, illum de nihilo fecit, sed in voluntate ipsius materia mundi erat. nam cum voluntas dei ad operandum opus se ostendit, mox de ipsa voluntate et quomodo deus voluit materia mundi ut obscurus globus et informis processit. . . . Lucifer vero ad aquilonem locum vacantem nec aliquid operantem vidit et ibi sedem suam ponere voluit, quatinus illic plura et maiora deo operaretur, voluntatem ipsius ad creationem reliquarum creaturarum ignorans. Nam faciem patris non inspexit nec fortitudinem eius scivit nec bonitatem ipsius gustavit, quod antequam haec sensisset, deo rebellare temptavit. deus enim haec nondum manifestaverat, sed ea occultaverat . . . . Et cum Lucifer in perversa voluntate sua se ad nihilum erigeret, quoniam nihilum fuit, quod facere voluit, in illud cecidit et stare non potuit, quia sub se fundum non habuit . . . . . Cum enim ille ad nihilum se extendit, inceptio extensionis eius malum produxit, et mox malum hoc absque claritate et absque luce in semet ipso per zelum dei exarsit ut rota se circumferens et circumvolvens et ignitas tenebras in se ostendit.*[4])

Wer die hermetische Literatur, die ja in griechischer Fassung dem Okzident erst in der Renaissance wieder erschlossen wird, einigermaßen kennt, hat sich wohl in der mittelalterlichen Mystik gar nicht selten an ein-

1) Der Begriff wechselt plötzlich und umschließt jetzt die Planeten mit.

2) Die Abhängigkeit von einem Bilde zeigt sich hier für mein Empfinden besonders gut.

3) Das letzte Sätzchen ist im Druck in den Abschnitt über den Sturz Lucifers gerückt und dadurch unverständlich geworden.

4) Es sind durchaus persische Anschauungen, vgl. den Poimandres und Junker 'Aionvorstellung' Vorträge der Bibliothek Warburg I 138. Die Mittelquelle ist noch unerratbar.

zelne Sätze erinnert gefühlt. Mußte man bisher widerwillig an zufällige Übereinstimmungen denken, so eröffnet sich uns jetzt die Aussicht, in der lateinischen Übersetzungsliteratur des Mittelalters, die noch kaum bekannt ist, die Bindeglieder zu finden und durch den Nachweis des Zusammenhanges dem an sich Unbedeutenden Wert für die Geistesgegeschichte zu geben. Hieran mitzuarbeiten ist die Aufgabe der klassischen Philologie, weil die beiden Völker, deren Vergangenheit sie erforschen soll, die zentrale Stellung in ihr einnehmen. Überall, wo eine fremde Wissenschaft unserer bedarf, und es gibt wohl keine, die ihrer nicht für einzelne Fragen bedürfte, haben wir mit einzutreten, weil nur so unsere Wissenschaft in lebendigem Zusammenhang mit dem Ganzen und mit der Gegenwart bleibt.

Ich kehre zu den historischen Betrachtungen und zunächst zum Ausgangspunkt dieses Abschnittes, also der Naassenerpredigt, noch einmal zurück. Der Synkretismus, der sich uns in ihr zeigte, ist in Phrygien nicht unverständlich. Schon um das Ende des dritten Jahrhunderts scheint Antiochos III. wirklich 2000 jüdische Familien aus Babylonien nach Phrygien und Lydien verpflanzt zu haben[1]), und zu Ciceros Zeit bestanden in den Hauptstädten Phrygiens starke jüdische Kolonien. Literarische Verbindungen mit Ägypten setzen früh ein. Es scheint mir historisch wichtig, daß uns nun schon das dritte oder, wenn wir die arabisch erhaltene hermetische Schrift mitrechnen wollen, das vierte religiöse Schriftchen hellenistischer Zeit begegnet, das von einem Juden, der sich den Heiden angeschlossen hat, verfaßt zu sein scheint. Überraschen darf uns das nicht. Der starken Missionstätigkeit, die das Judentum damals entfaltet, muß natürlich auch ein starkes Zergleiten, ein Verlust zahlreicher Volksmitglieder entsprochen haben. Mit dem Verfasser des Poimandres eint den der Naassenerpredigt, daß er schon die voll ausgeprägte gnostische Sprache kennt, die uns in ihrer Entstehung leider noch immer rätselhaft bleibt. Beide eint ferner die Auffassung des zweigeschlechtlichen Urmenschen als „der Seele", und dieser Seele als des göttlichen Samens, eine Auffassung, die wir am klarsten in den mandäischen Texten wiederfinden. Wie dort ist sie zugleich die Einzelseele, der in jedem Frommen „verborgene Adam".[2]) Es kann nicht zufällig sein, daß die judenchristlichen Sekten Christus besonders oft als die Weltseele verstehen. Aber während im Poimandres der Begriff

1) Vgl. Adolphe Reinach, Noé Sangariou, Étude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien, Paris 1913, S. 64. Im einzelnen geht der Verfasser bisweilen zu weit.

2) Name und Grundvorstellung, Scheidung und Gleichsetzung von Individualseele und Allseele kehren im Mandäismus wieder. Daß sie in ihm nicht direkt aus Indien stammen, zeigt der Poimandres.

des welterfüllenden Wesens, des Aion, fast ganz zurückgetreten ist, liegt er in der Naassenerpredigt noch greifbar zutage. Das „Selbst" ist nicht mehr in den Körper, sondern in das Unsichtbare, das Innere verlegt — eine Entwicklung, die wir in der indischen wie persischen Spekulation ja auch schon verfolgen können, nur daß sie in letzterer ganz individuelle Ausbildung erfährt.[1]) Die volle Scheidung von Weltseele und Einzelseele bringt dann erst das Griechentum, erst Plato — und gerade sie sucht die Gnosis wieder zu verwischen. Das Denken ihrer Vertreter, so griechisch sie zu sein meinen, gehört einem anderen Weltteil an. Nicht Hellenisierung, sondern weitere Orientalisierung des Christentums bietet die Gnosis. Wohl hätten, wie ich schon früher sagte, ein Plato oder Aristoteles den Wunsch μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν auch äußern können, nur hätte er in ihrem Munde eine ganz andere Bedeutung gehabt.

Der Orientale glaubt die Welt zu erkennen, wenn er den Gott in seiner wahren Gestalt schaut. Aber der Gott ist zugleich das Selbst in ihm, in ihm schaut man die Welt, und nur durch Gott selbst kann man ihn schauen, ja er tritt durch diese Schau ganz in uns ein. Das ist der Grundgedanke aller Gnosis, das entscheidende Erlebnis[2]), das der christliche Mönch wie seine heidnischen Vorgänger ersehnt, um Pneumatiker zu werden[3]), das Erlebnis, von dem Paulus sein Apostolat und seine Freiheit herleitet. Wohl entwickelt sich auch hier Spekulation, oft sogar eine sehr kunstvolle, mit immer schärferen logischen Unterscheidungen arbeitende Spekulation; aber ihre Grundlage und ihr Zweck ist immer die Ekstase, die Offenbarung. In dieser Orientierung des Denkens und Empfindens liegt die Scheidung zwischen Orient und Okzident trotz aller Einwirkungen aufeinander. Schon bei den Orphikern scheint der Charakter der ekstatischen Vision zurückgetreten[4]); nur die Verkündigung einer offenbarten Lehre ist geblieben.

---

1) Mehr darüber habe ich in dem Aufsatz des Kyrkohistorisk Årsskrift 1922 S. 94 zu geben versucht, der in jeder deutschen Universitätsbibliothek zu haben ist.

2) Man hat damit die „Auferstehung" empfangen und lebt fortan in einer andern Welt. Im Poimandres ist diese Vorstellung, deren Alter ja das äthiopische Henochbuch bezeugt, schon angedeutet. Wie viel davon schon der Nask bot, ist unbestimmbar; aber die Anfänge finden wir schon in den indischen Texten.

3) Vgl. mein Buch über das alte Mönchtum 'Historia monachorum und Historia Lausiaca' S. 192f. (die Beispiele lassen sich stark vermehren).

4) Das gewinnt Wichtigkeit, wenn man die Orphiker wirklich, wie das O. Kern in einem Vortrag zu Pforta tat, als Missionare faßt. Denn gerade bei Missionsreligionen tritt diese Bewertung der Vision (der persönlichen Offenbarung) rasch zurück; sie bedürfen ja einer festen Lehre. Der Orgiasmus kann dabei ruhig fortbestehen, Mysterien ebenfalls. Jede Upaniṣad (wörtlich: Geheimlehre) ist ja ein Mysterium in dem Sinne, wie Paulus das Wort faßt, und Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστίν sagen auch die Verkünder der Nārāyaṇa-Botschaft. Orgiasmus und Schamanentum möchte ich nicht, wie hervor-

Noch weiter entfernt steht Hesiod. Ihm ist diese Verkündigung nicht mehr Glauben und inneres Erlebnis, sondern ein nachdenklicher und unterhaltender Mythos[1]); wenn er ihn umgestaltet und interpoliert, so bestimmt ihn keine Schau und kein innerer Drang, sondern einfach das Bedürfnis, die Tradition des eigenen Volkes durch eine fremde zu bereichern. Nicht den Landmann nur, sondern vor allem den von ionischem Geiste stark berührten Rhapsoden möchte ich in ihm sehen. Unendlich viel tiefer und inniger ist die Zeus-Religion des Aeschylus, und an einer einzigen Stelle überbietet Sophokles sie sogar[2]) — ob mehr zu künstlerischem Zweck oder aus rein religiösem Empfinden können wir wohl nicht entscheiden —, aber der ekstatische Charakter und die Beziehung auf das eigene Ich und seine Erhöhung, die beiden charakteristischen Merkmale der Gnosis, fehlen. Nur andächtige Betrachtung der Größe des Gottes oder fromme Ergebung in sein unbegreifliches Tun sprechen zu uns. Und nun gar Plato! Wie er das religiöse Bedürfen und Glauben abzutrennen weiß von dem wissenschaftlich Beweisbaren in seinen „wahrscheinlichen Mythen", wie er selbst der Begeisterung und Intuition ihren Platz läßt und sich doch von aller Gebundenheit an die Ekstase, eigene und fremde, fern hält, brauche ich nicht zu schildern. Die orientalischen Einflüsse auf ihn werde ich jetzt, wenn ich die nur mittelbar wirkenden hinzurechne, sehr hoch einschätzen und dennoch den himmelweiten Abstand von jener orientalischen Religiosität aufs tiefste empfinden. Der hellenische Wissenssucher, der Vertreter der Wissenschaft bleibt er auch in seiner Frömmigkeit, ja vielleicht in ihr am meisten.[3])

So ist hier wohl endlich der Ort, noch einmal auf jenen Mythos des Timaios zurückzuschauen, freilich nicht um auf Einzelheiten einzugehen. Gewiß sind der Ähnlichkeiten sehr viele, aber bei den meisten wird sich

---

ragende Religionsforscher, zur Mystik mitrechnen; sie sind zu allgemein verbreitet und mehr ein Kennzeichen der Kulturstufe als des Charakters der einzelnen Religionen. Von der indischen Mystik und allem ihr Verwandten sind sie weit entfernt. Doch das ist schließlich ein Streit um Worte, den ich nur erwähne, weil jeder von uns seine Definition dieser Worte einmal geben muß, um Mißverständnissen vorzubeugen.

1) Von dem ursprünglichen Sinn der Apokalypse ist fast nichts übriggeblieben.

2) Trach. 1276 μεγάλους μὲν ἰδοῦσα νέους θανάτους, πολλὰ δὲ πήματα καὶ καινοπαθῆ — κοὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεύς. Hier scheint Zeus wirklich der Gott alles Geschehens, zu dem der Zeitgott der Orientalen ja auch werden kann und in der Bhagavadgītā wirklich wird. Die Naturanschauung ist zurückgetreten.

3) Gerade darum kann ich nicht zustimmen, wenn man ihm einen entscheidenden Einfluß auf die spätere Gnosis zugeschrieben hat und zum Teil noch zuschreibt. Weder der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und ihre Heimkehr zu Gott, noch die bildliche Darstellung frommen Ahnens in Mythen bei ihm braucht dem Gnostiker Anhalt geboten zu haben. Das alles bot ihm die eigene Heimat und bot es in der Denkform und Empfindungsart, die er selbst zeigt.

mit unserm Material noch nicht entscheiden lassen, ob sie nicht aus dem Timaios in die beiden hermetischen Schriften hereingekommen sind, die der Hauptsache nach aus dem Nask stammen, oder ob sie durch Vermittlung des Pythagoreismus zu Plato gelangt sind. Die persische Überlieferung gibt uns — wenigstens bisher — nur die Grundzüge. An den Grundplan, mit einem theologischen Schöpfungsbericht zu wetteifern, müssen wir uns halten und an Platos Empfinden, was alles in ihn hineingehört, um uns das ganze, dem Griechen so befremdliche τιμαιογραφεῖν[1]) zu würdigen. Weist uns jener Grundplan zunächst die Richtung, so dürfen auch kleine Züge dann gewissermaßen als Wegmarken dienen. Der Plan umfaßt der Hauptsache nach die Schöpfung des Weltalls und des Menschen.[2]) Man sagt uns, dazu habe Hesiod den Anstoß gegeben. Das kann ich nur sehr bedingt mit in Frage ziehen, denn nicht um eine einfache Verbindung von Theogonie und Anthropogonie handelt es sich; die Beschreibung des Baus des menschlichen Leibes, wie sie Plato bietet, bleibt dabei ganz unerklärt, ja ich finde, wenn ich von dem Griechentum ausgehe, hierfür überhaupt keine Erklärung — nicht einmal bei den Medizinern. Plato entschuldigt sich, daß er die Schöpfung der Tiere nur kurz erwähnt; aber nicht, daß er nicht ausführlicher auf sie eingeht, sondern daß er sich gewissermaßen entschuldigt, also andeutet, daß er das eigentlich doch auch als seine Aufgabe empfindet, scheint mir seltsam. Ähnlich bei der Schöpfung der Pflanzen, die dem Menschen Nahrung bieten sollen. Das weist mich fast zwingend darauf, daß ihm ein Schöpfungsmythos in Erinnerung ist, der das breiter ausführte. Man wende nicht ein, das könnten auch andere Schöpfungsmythen getan haben. Wir wissen sie nicht zu benennen und können nicht nachweisen, daß sie dem Plato bekannt waren. Nur das eine wissen wir, daß sie wie Märchen nicht ernst genommen wurden. Den iranischen Schöpfungsbericht konnte er durch Eudoxos kennen, und wir wissen, daß Eudoxos Zarathustras Lehre ihrer Nützlichkeit halber über alles pries. Hier finde ich die beiden großen, sich streng entsprechenden Teile Welt und Mensch, hier den deskriptiven Charakter, hier aber auch die von Plato kurz abgemachten Teile in breiter Ausführung. Dann frage ich also: würde die Annahme, daß Plato an ihn dachte, zu der Tendenz des ganzen Dialoges passen? Ich denke das allerdings. Nicht eine Vermittlung zwischen den Gegensätzen von Sein und Werden, Ruhe und Bewegung bietet er hauptsächlich — sie ist für Plato durch die Wahl der Mythenform ausgeschlossen; diese Frage will er zur Zeit ignorieren —, wohl aber um den Ver-

1) Timon von Phlius fr. 26, 3 Wachsm.

2) Diese Zweiteilung ist für den Orient begreiflich, ja notwendig, weil Mensch und Kosmos hier Gegenbilder sind.

such einer Vermittlung zwischen den Gegensätzen von Geist und Materie[1]), Vollkommenem und Unvollkommenem, Gut und Minder-Gut. Den Versuch, sich mit dem Dualismus auseinanderzusetzen, den wir im Politikos nur angedeutet fanden, glaube ich hier in ernsterer Wiederholung zu finden und glaube, daß ihn wenigstens Platos nächster Schülerkreis darin finden mußte. Wird doch auf die Lehre von den Weltkatastrophen im Eingang noch einmal verwiesen.[2]) Aber ist der Timaios überhaupt für den nächsten Schülerkreis geschrieben, und spielt Plato wirklich nur als Virtuose mit der Mythenform? Daß dem Timaios eine neue Politeia vorausgehen sollte und daß nach ihm der Kritias die Unbezwinglichkeit dieses Staates dartun wollte, weist der Deutung andere Wege. Ein innerer Zusammenhang mit dem letzten Werk seines Lebens und Denkens muß für Plato vorhanden sein und ist wohl auch nicht schwer zu finden. Religion oder besser Religiosität ist ihm selbst zu aller Zeit inneres Bedürfnis gewesen und ist, weil sie für ihn sittliche Forderung ist, notwendig für seinen Staat. Er geht zuletzt in den Gesetzen dazu über, sie mit äußerem Zwang, ja den härtesten Strafen sichern zu wollen; sie gibt dem Staate erst die Kraft. Und nun gewinnt es wirklich Bedeutung, daß er eine ihrem ethischen Gehalt nach sehr hoch stehende orientalische Weltschöpfungslehre kennen gelernt hat und den religiösen Wert einer solchen Zurückführung alles Seins, auch des eigenen, auf einen allmächtigen Urheber empfinden gelernt hat. Diesen religiösen Wert möchte er seinem Staat oder vielmehr seinem Volke sichern, indem er ihm eine Schöpfungslehre bietet, die auch der Philosoph annehmen kann — vielleicht mit jener Umsetzung des Nacheinander in das Miteinander, über die schon gesprochen ist — und die doch die Form wahrt, welche sich im Glauben der Vielen als die stärkste und zwingendste erwiesen hat. Ein Mythos ist das nicht mehr, wenn auch Plato kein anderes Wort dafür weiß: wissenschaftliches Denken und schöpferische Phantasie haben sich in einer religiösen Neubildung zu einer seltsamen Einheit verbunden. Was für uns die am ehesten esoterische Schrift Platos schien, ist wie keine andere exoterisch gedacht: das müßte schon der Rahmen zeigen, in dem sie erscheinen sollte. Man wende mir nicht ein, das große Wort (28b) „den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden ist ein schwer Ding, und wenn man ihn gefunden hat, ihn den Vielen zu verkünden

1) Selbst die eigentümliche Gleichsetzung von Raum und Materie finde ich hier. In dem Wesen des Raums, bzw. der Materie liegt die Schranke für den Gott, das Widerstrebende, wie im Körper für den Menschen. Ein Dualismus ist angedeutet. Ganz eigentümlich ist ferner, daß gerade bei dem Feuer die Verschiedenheit der Arten und der Idee des Feuers hervorgehoben wird.

2) Sie sind für die Kosmologie des Timaios nicht ausgeschlossen; in der Darstellung ließen sie sich freilich nicht berücksichtigen.

ein unmögliches" weise auf die Bestimmung für einen engen Leserkreis; Plato verkündet diesen Gott ja nicht, sondern beschreibt nur seine Schöpfung, und es ist gerade dieser deskriptive Charakter seines Werkes, der uns zwingt, das Vorbild in dem Nask zu suchen. Und bald nach jenen Worten, die richtig gedeutet nur sagen, daß er das Tiefste und Letzte der persönlichen Empfindung verschweigen will, folgt die Mahnung an die Leser, etwas ganz Widerspruchsloses und Ausgearbeitetes könne er nicht bieten; er sei nur ein Mensch[1]) — seine zukünftigen Beurteiler freilich auch —; aber wenn man sich nach besten Kräften bemüht habe, einen Mythos[2]) zu finden, der immer noch mehr Wahrscheinlichkeit habe als die anderer, so solle man sich auch zufrieden geben und nicht weiter forschen (29d, vgl. 48d).[3]) Es hat wohl nie ein Theologe seine Glaubenslehre demütiger und frommer eingeführt, nie einer derart ausgesprochen, daß er keinen Anspruch darauf macht, Prophet zu sein, daß er unter einem Zwange steht und sich bewußt ist, wie sein Weltschöpfer, nur das nach Möglichkeit Beste herstellen zu können. Und ergreifend wie die Bescheidenheit ist für mich die Gewissenhaftigkeit der Ausführung: jeder Anregung der naturwissenschaftlichen Forschung folgt er, jede vertieft er und weiß selbst die materialistische Welterklärung umzubilden und zur Dienerin seiner Theologie zu machen.[4]) Gewiß, was Plato erreichen will, als Philosoph einen Glauben zu schaffen, ist an sich unmöglich; er selbst scheint das zu empfinden und versucht es dennoch, weil es ihm eine staatliche oder besser nationale Notwendigkeit zu sein scheint. Daß er es versucht hat, wird entscheidend für die Geschichte des religiösen Denkens; es ist immer ein Höhepunkt, wenn ein Großer einmal das Unmögliche versucht und daran scheitert.[5])

1) Wir denken daran, daß Zarathustra die göttliche Allwissenheit erworben hat und daß die Steigerung seiner Person ins Übermenschliche in Persien schon begonnen hat und dem Plato bekannt ist (oben S. 46, 3).

2) Das Wort ist hier noch unübersetzbarer als sonst und bezeichnet den sachlichen Inhalt ebenso wie die dichterische Form und den subjektiven Charakter der Schrift.

3) Das gilt dem Leser, nicht ihm selbst. Daß er weiter geforscht und gesonnen hat, zeigen die Gesetze.

4) Diesen ungeheuren Ernst, die gewaltige Energie im Gedanken und der Rede scheint mir Howald (Platons Leben, 1923, S. 99f.) ganz zu verkennen. Von Scherz empfinde ich hier so wenig wie von Mystik. Griechische Wissenschaftlichkeit tritt nirgends schärfer hervor. Auch die psychologische Verbindung von Mystik und Scherzhaftigkeit entbehrt für mich der inneren Überzeugungskraft. Der Widerspruch gegen Wilamowitz und übersteigertes Empfinden für den Gegensatz zwischen Künstler und Forscher hat den oft so feinsinnigen Gelehrten hier zu Paradoxien verführt. Ich denke, Aristoteles ist nicht nur zu entschuldigen, daß er die Schrift, die nach Platos Willen ernst genommen werden sollte, ernst nahm. Er hat den Gegensatz, über den Plato nicht herausgekommen ist, für sich ja überwunden, aber das eigentlich religiöse oder theologische Element dabei verloren.

5) Man kann den Timaios in gewissem Sinne als den Höhepunkt griechischer

Wohl finden dabei die hellenischen Götter auch eine Stelle; die Tradition soll nicht angefochten werden; aber ebenso kann jedes andere Volk seine Tradition in dies System einsetzen. Ein Einsatzstück bleibt sie immer. Dieser Zeus ist nicht „der Gott" noch die Weltseele noch die Seele des nach ihm benannten Sterns; Sage und Kult schließen an ihn, nicht aber Religiosität. Die Religion, die Plato schafft, wird, weil er als Philosoph schafft, notwendig Allgemeingut, Grundlage aller späteren griechischen Religiosität und zugleich Vorbereitung einer Weltreligion.[1]) Mit innerer Notwendigkeit mußte das junge Christentum hier anknüpfen; es verkündet ja in der Missionspredigt an die Heiden immer zuerst den Gott, der Himmel und Erde gemacht hat. Und vorher entnimmt ihm Aristoteles die Anregung zu seinen philosophischen Gottesbeweisen, die Stoa die Grundlage ihrer teleologischen Naturerklärung und die innere Rechtfertigung ihrer politisch orientierten und philosophisch sehr viel niedriger stehenden Apologie der Volksreligion, oder vielmehr aller Volksreligionen, alles Dinge, die bis heut weiter wirken. Habe ich mit der Behauptung recht, daß jener uns kindlich berührende persische Schöpfungsbericht, der den Schwung prophetischer, also visionärer Phantasie mit dem nüchternen Versuch einer Weltbeschreibung verband, auf den größten griechischen Philo-

---

Theologie bezeichnen, zugleich freilich als den Beginn ihrer Ersetzung durch die Philosophie. Mit innerer Notwendigkeit mußte Poseidonios hier anschließen. Daß ein Kommentar zum Timaios für ihn durch Falcos oben S. 74 erwähnte Analyse der Zahlentheologie fast sicher erwiesen ist, ist wie Nestles so auch meine Überzeugung; gerade ein solches Werk paßt auch zu dem Bilde des Mannes, das Reinhardt entworfen hat, ja gibt ihm erst die volle Ausrundung.

1) Von einer herausfordernden Schärfe der Kritik sind die Worte: auf keinerlei Beweis kann die nationale Tradition sich stützen; selbst die Behauptung, ihr Urheber stamme von den Göttern ab, ist doch nur seine Behauptung. Und der Inhalt? Nicht Zeus tritt irgendwie hervor, ja neben ihm erscheint Phorkys. Die Genealogie ist anstößig genug, gerade nach der vorausgehenden Darlegung, ihr Urheber, Orpheus (fr. 16, im System zu 220 stimmend), durchaus nicht allgemein anerkannte Autorität. Aber er ist, wie wir jetzt sagen würden, der Theologe, der Vertreter der Tradition. Wenn der Philosoph dessen Götter, die nur ab und zu sich irgendwie offenbaren, anerkennt, wie viel mehr kann er verlangen, daß jener auch die seinen, die logisch beweisbar und allen sichtbar sind, annimmt oder doch gelten läßt! Die *theologia naturalis* neben der *civilis* ist eine Schöpfung Platos. Kein Wunder, daß sie von der mittleren Stoa übernommen wird, die nur, was Plato unter dem zweiten Begriff zusammenfaßt, noch einmal scheidet. Darüber, was ihm die eigentliche Religiosität ausmacht, läßt Plato hier keinen Zweifel, und verständlich wird er uns, wenn wir bedenken, daß dem Hellenen allezeit andächtige Schau des Kosmos die höchste Erhebung der Seele bedeutet hat. Noch liegt der *naturalis theologia* die Naturreligion nicht allzufern. Gewiß ist auch die Philosophie des Anaxagoras für Plato die Vorläuferin, aber gerade ein Vergleich mit ihr zeigt, daß er hier mehr als nur Philosophie bieten will. Dann aber ist Aristoteles durchaus berechtigt, hieran die Kritik zu üben, die Proclus zum Timaeus II 278, 27f. Diehl andeutet. Wie er sie einführte, wissen wir nicht.

sophen gewirkt hat und dieser — freilich in unendlich zurückhaltender und rührend gewissenhafter Form — mit einer Offenbarung wetteifern will, so hatte Eudoxos und die ihm folgenden Plato-Schüler doppelt das Recht, Plato mit Zarathustra zu vergleichen.

Einen Gott, der das All schafft, weil er beständig sich selbst schafft und eigentlich das All ist, hatte Plato schon in dem Staat schildern können; die Orphik hatte ihm diesen orientalischen Gedanken übermittelt. Was er im Timaios bietet, geht, wie Wilamowitz gewiß mit Recht hervorhebt, über alles griechische Empfinden weit hinaus. Nur müssen wir hinzusetzen: dieser Gott, über den näher zu reden Plato ablehnt,[1]) entspricht vollkommen dem Ahura Mazda des persischen Schöpfungsmythos. Jene Weltseele, die er zunächst schafft und die vor dem Weltleibe ist, wie die Menschenseele vor dem Menschenleibe, entspricht, wie man wohl gesagt hat, dem Demiurgen des Staats, aber sie entspricht zugleich dem zweiten Ahura Mazda oder Vohu Manō jenes Mythos. Daß in der ganzen Materie doch immer die Seele waltet, ist in der ältesten iranischen Lehre, wie es scheint, nicht ausgesprochen, wird aber in jüngeren Entwicklungsstadien immer wieder betont und ist im Grunde nur die notwendige Konsequenz[2]): bei Plato finden wir sie wieder. Daß außer Gott noch eine Gewalt besteht, die seine Macht in gewisser Weise einschränkt, und daß sie mit dem Raum, bzw. der Materie verknüpft ist, bedeutet gewiß nicht den vollen persischen Dualismus. Es ist nur eine Fortbildung des noch unklaren Gedankens, der ihn im Politikos ersetzen soll. Wenn die Ideenwelt zurückgetreten ist und nur die eine Idee oder vielmehr „das Feuer an sich", also der höchste Gott des persischen Propheten, noch Erwähnung findet, so weiß ich nicht, ob hier nicht dessen „immaterielle" Welt stärker einwirkt als jene ursprünglich dialektische Vorstellung.[3]) Man kann eine Fülle von Einzelheiten zufügen und etwa beobachten, wie viel von den bei Plato besprochenen Teilen des menschlichen Leibes in den dürftigen Resten des Nask auch besprochen werden, wie wichtige Teile — Wilamowitz nennt als Beispiel die Hände — bei beiden fehlen. Das hat, weil sich hier Zusammenhänge erfassen lassen, sogar eine gewisse Überzeugungskraft. Ich weise kurz darauf hin, daß bei Plato (73b—76c) der Reihe nach Mark (identisch mit Gehirn und Samen), Knochen, Sehnen, Fleisch, Haut, Haar und Nägel besprochen werden, also eine Heptade, die genau

1) Vgl. oben S. 145.

2) Die moderne Scheidung von Organisch und Unorganisch ist durch diesen Seelenbegriff vollkommen ausgeschlossen. Dem Griechen hätte sie nahegelegen.

3) Ob Plato sie wirklich noch festhält, wage ich nicht zu entscheiden. Daß er die Elemente hier heranzieht, entspricht mehr Vorstellungen, wie sie, nach meiner Annahme aus altiranischer Tradition, Mani bewahrt hat.

nach dem altiranischen Schema gebaut ist[1]) — der Gesichtspunkt der übereinanderliegenden Hüllen tritt scharf hervor — und die alte Pentade ganz aufgenommen hat, während bei der Ausfüllung eine gewisse Freiheit waltet. Daß Plato von einem Schema beeinflußt ist, zeigt die Erwähnung der Nägel, die nur durch eine Art Scherz gerechtfertigt wird. Unmittelbar voraus geht die Besprechung der inneren Organe (69c—73a); im Bundahišn sind es, wie früher erwähnt (S. 120), Leber, Lunge, Gallenblase, Herz, Eingeweide, Milz, Nieren[2]); Plato zählt auf Herz, Lunge, Leber,[3]) Milz, Gedärm, also wohl wieder nur die alte Pentade, aber, wenn er einleitend in die ersten vier den niederen Seelenteil verlegt, der mit dem oberen im Kopf im Zusammenhang stehen, aber doch getrennt sein muß, so finde ich eine ähnliche Grundvorstellung, wie sie in der Aufzählung der Organe in dem hermetischen Text (oben S. 118) waltet. Doch nicht einmal von solchen Gruppen bin ich ausgegangen und nicht sie geben die Entscheidung. Wen der Charakter des Ganzen nicht überzeugt, den werden noch so viel Einzelzüge sicher nicht bekehren. Denn um Nachahmungen und Entlehnungen im gewöhnlichen Sinne kann es sich ja niemals handeln,[4]) nur um ein Wettschaffen auf Grund ganz anderer Voraussetzungen und mit ganz anderen Mitteln. Die Überzeugung, daß ein solches hier vorliegt, hat sich mir trotz starken Widerstrebens allmählich immer mehr aufgedrängt, weil ich unter dieser Voraussetzung den Timaios besser zu verstehen und höher zu würdigen glaubte. Wem beides auf anderem Wege gelingt, den werde ich nicht zu mir herüberziehen können oder wollen.

Die Auseinandersetzung mit dem Dualismus, die — allerdings nur indirekt — im Timaios gegeben war, hat Plato selbst nicht auf die Dauer befriedigt. Immer stärker drängte sich dessen Grundgedanke ihm auf. In der letzten eigenen Äußerung des gealterten Philosophen (Leg. X 893ff.) macht er in der Annahme zweier Weltseelen, der guten, die gar nicht schaden kann, und der anderen, die es kann und darum muß[5]),

---

1) Vgl. Zādsparm oben S. 7 A. 1.

2) Beiläufig erwähne ich die Heptaden des Anatolios und Theon, die durch eine besondere Quelle mit der orientalischen Lehre zusammenhängen: σπλάγχνα ζ'· στόμαχος, καρδία, πνεύμων, ἧπαρ, σπλήν, νεφροὶ β' (Variante bei Theo 104, 15 γλῶσσα, καρδία, πνεύμων, ἧπαρ, σπλήν, νεφροὶ β'). ὁλόκληρα μέρη σώματος ζ'· κεφαλή, τράχηλος, στέρνα, πόδες β', χεῖρες β'. κεφαλὴ χρῆται πόροις ζ'· ὀφθαλμοῖς β', ὠσὶ β', μυκτῆρσι β', στόματι. Die gleiche Quelle benutzt Ambrosius Ep. 44, 4 und 14.

3) Man versteht die Wichtigkeit, die er der Leber beimißt, wenn man auch nur Goetzes Text vergleicht.

4) Nur für sie gibt es einen exakten Beweis.

5) Die volle Vorstellung eines beständigen Kampfes liegt auch hierin noch nicht. Sie bringt erst Philipp von Opus (Epin. 989e), und zwar an der Stelle, wo er über die Entlehnungen von den Barbaren spricht.

dem Zarathustrismus das volle und entscheidende Zugeständnis. Die eigene halb scherzende Erklärung des Politikos widerruft er feierlich, der Timaios bleibt, wie es scheint, anerkannt. Eine Verschärfung und Verstärkung der früheren Stimmung gewahre ich hier, die gewiß bis zum Zelotentum geht, nicht aber einen wirklichen Wechsel[1]) oder greisenhafte Schwäche bedeutet. Der Unterschied scheint uns darum stärker, weil er hier in sein innerstes Denken noch weniger Einblick gewährt als im Timaios und sich darauf beschränkt, staatliche Verordnungen zu geben. Immerhin sehen wir, daß die innere Beschäftigung mit der iranischen Lehre, der „Philosophie der Barbaren", über annähernd zwei Jahrzehnte reicht. Es ist ihm tiefer Ernst, sich mit jeder Anregung auseinanderzusetzen; gerade darin ist er der größte der Hellenen.

Nur an wenigen Beispielen und nur andeutungsweise konnte ich die Art der Arbeit zeigen, die nach meinem Empfinden an der vorausliegenden und der späteren griechischen Zeit noch geübt und vor allem auch auf den Werdegang unserer eigenen Religion ausgedehnt werden muß, der in diesem Buch ganz unerörtert bleiben mußte. Die Kultgeschichte, mag man sie noch so weit fassen, gibt uns die Entwicklung der Religionen immer nur schattenhaft und unzulänglich, da die Namen der Götter und die Formen der Verehrung sich zäh zu erhalten pflegen; erst die auf literarische Zeugnisse begründete Ideengeschichte gibt dem Bilde Farbe und Leben; wir sehen, wie die Menschen sich umwandeln und mit ihnen die Götter — wenigstens wenn wir richtig zu vergleichen gelernt haben.

Schauen wir noch einmal zurück, was wir gewonnen haben, wenn sich diese Ausführungen im wesentlichen als richtig bewähren. Zunächst wohl eine starke Umgestaltung unserer Vorstellungen von der iranischen Religion. Der Eindruck einer starren Einheitlichkeit weicht dem einer starken, zum Teil auf Stammesunterschieden, zum Teil auf äußeren Einflüssen beruhenden Mannigfaltigkeit. Sehr viel früher, als wir vermutet haben, beginnt die theologische Spekulation; der Einfluß der beiden Nachbarländer Babylonien und Indien wird stärker sein, als wir bisher annahmen[2]), ja vielleicht werden neue Länder wie China hinzu-

1) Man erinnere sich der Strenge gegenüber der Dichtung, welche nach seinem Empfinden die Religion gefährdet.

2) Besonders der Gedankenaustausch mit Indien, der wohl kaum mehr zu bestreiten ist, läßt bei dem Reichtum der indischen Literatur noch wichtige Beobachtungen erhoffen. Den Unterschied der religiösen Stimmung habe ich stets betont und werde ihn nie unterschätzen; er ist in der allmählich sich ausbildenden Individualität beider Völker begründet; aber solche Unterschiede dürfen dem Religionsforscher nicht genügen, gegenseitige Beeinflussung abzulehnen, wenn wirklich auffallende Übereinstimmungen in der Bildung theologischer Systeme sich finden. Die Schwierigkeit der Landverbindung von Indien nach Norden darf man nicht zu hoch bewerten. Sie

treten. Das alles mußte bis zu einem gewissen Grade ja erwarten, wer erwog, welcher Art die uns erhaltenen Teile des Avesta nur sind und welche Gegenstände in den verlorenen Teilen nach sicherem Zeugnis behandelt waren, und wer zugleich bedachte, welche Umgestaltungen des Denkens die Ausbreitung der Herrschaft über die Gebiete uralter Kultur und das Bestehen eines eigenen hochentwickelten Kulturstaates mit sich bringen mußten. Weithin reicht der Einfluß dieser Religion; er dringt bis zum Schwarzen Meer, ja darüber hinaus bis tief nach Südrußland; er beeinflußt trotz der kurzen Zeit persischer Herrschaft die priesterliche Spekulation einer so streng nationalen und abgeschlossenen Religion, wie die ägyptische war; er durchsetzt Mesopotamien, Syrien, Kleinasien.[1]) So duldsam gegen die Religionen der Unterworfenen das persische Regiment ist, ganze Völkergruppen nehmen freiwillig diese Religion an. In Kappadokien bezeugt uns das Fest dieser offiziellen Annahme eine aramäische Inschrift[2]); an der südlichen Grenze Mesopotamiens übernehmen die Mandäer die Lehre von der immateriellen Schöpfung, von der Niederfahrt und dem Aufstieg der Seele, vom Weltuntergang und vieles andere, sie übernehmen die Bezeichnung des höchsten Gottes, ja die Bezeichnung des Göttlichen überhaupt von hier und bezeugen damit einen offiziellen Bruch mit der eigenen Vergangenheit, der natürlich den Zutritt auch anderer Elemente nicht ausschließt.[3]) Das ist wichtig, da nach Prof. Schaeders Nachweis (Ḥasan al-Baṣrī, Der Islam XIV S. 23) Mani, der väterlicher- wie mütterlicherseits aus parthischem Hochadel stammte, auf ihrem Gebiete geboren ist. Aber auch die Völker, die an der eigenen Religion festhalten, wie das jüdische, zeigen die werbende Kraft der iranischen Religiosität, ja zeigen sie im Grunde noch stärker und klarer. Mit der Würdigung der Tatsache, daß bei der Verbreitung iranischer Mystik Juden, die sich dem Hellenismus angeschlossen haben, überall stark beteiligt sind, müssen wir die Betrachtung der Änderungen verbinden, die sich nach langen Vorbereitungen im

ist zu keiner Zeit unüberwindbar gewesen, weder für den Kaufmann noch für den Träger religiöser Gedanken. Seit Beginn des fünften Jahrhunderts gar, also seit gerade das Land bis zum Indus, wo die blutsverwandten Stämme saßen, unter persische Herrschaft gekommen war, können wir uns den Austausch kaum lebhaft genug denken. Aber auch schon vorher werden für eine Vermittlung indischer Gedanken nach Norden und Westen vor allem die iranischen Völker in Frage kommen.

1) Für Lydien haben wir jetzt durch J. Keils Beitrag zu den Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay die Statistik: 117 Zeugnisse für griechische Götter, 112 altkleinasiatische, 64 phrygische, 44 iranische, 14 jüdisch beeinflußte, 3 syrische (Kahrstedt, Gött. gel. Anz. 1924 S. 169).

2) Veröffentlicht von Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I 59f. 319f.

3) Die Frage nach der Zeit des Bruches ist für uns jetzt noch so verwickelt, weil eine Wanderung, sei es des Volksstammes, sei es der Religion vom Jordantale zum Euphrattal unbestreitbar ist.

palästinischen Judentum selbst vollziehen, und ihm die Fortbildung zur Missionsreligion erst ermöglichen. Hängt sie doch ganz an der Annahme eines Fortlebens der Seele bei Gott; was diese Umorientierung vom Diesseits zum Jenseits für das Judentum bedeutet hat, brauche ich nach Gunkels schöner Schrift ‚Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments' nicht mehr hervorzuheben. Wir sehen, der Boden für eine neue Entwicklung, eine weitere Vertiefung des religiösen Empfindens durch den starken Impuls einer großen religiösen Individualität ist geschaffen, wir erkennen die Notwendigkeit, mit der diese neue Entwicklung sich mit dem vorchristlichen Gnostizismus verbinden muß, und erkennen das Werden und die Ausgestaltung der neuen Begriffe.

Aber grade im Beobachten dieser beständigen Wechselwirkungen tritt uns auch die Einheitlichkeit innerhalb der einzelnen Entwicklungsreihen entgegen, das, was ich im Eingang Individualität nannte. Wohl verdüstert sich, zum Teil unter dem Einfluß der äußeren Entwicklung, die Weltanschauung der Iranier, aber der optimistische Grundzug ihres Glaubens, das starke Empfinden der Pflicht, Kämpfer für ihren Gott und seinen endlichen Sieg zu sein, bleibt dabei ungeändert und begründet die tiefe Kluft zwischen iranischer und indischer Religiosität. Unendlich viel hat das Judentum von außen übernommen und dennoch können, ja müssen wir einen einheitlichen Grundzug in ihm anerkennen. Je unbedenklicher wir verfolgen, wie stark das Griechentum zunächst an seinen Grenzen, aber frühzeitig auch schon im Mutterland vom Orient her beeinflußt ist, um so fühlbarer tritt uns der eigenartige Lebensimpuls, Wissens- und Tätigkeitsdrang, Weltfreude und Schönheitsempfinden entgegen, der selbst die frühsten Übertragungen umgestaltet und eine eigene hellenische Religion schafft, der freilich nur eine kurze Blütezeit beschieden ist. Und unsere eigene, durch kein festes Volkstum begründete Religion? Ich denke, auch in ihr empfinden wir, je mehr wir sie in den großen Zusammenhang der Entwicklung und in eine wirkliche ἱστορία περὶ τὸ θεῖον hineinstellen, um so deutlicher jenes Eigenste, ihren Grundkern trotz der Fülle der Beeinflussungen und trotz alles Wandels im Laufe der Zeit.[1]) Wenn wir die Darlegung ihrer Individualität auch wohl der Nachbarfakultät überlassen[2]), beim Verfolgen der Beeinflussungen müs-

1) Das verlangt von dem Forscher die Fähigkeit des Anempfindens, den Blick für Entwicklungsmöglichkeiten und die Unterscheidung von Wichtigem und Unwichtigem, in der Persönlichkeit bedingten oder allgemeinen Zügen. Die bloße Aufzählung von Unterschieden genügt nie zur Bestreitung des Zusammenhanges; das sieht jeder am besten an der Geschichte der eigenen Religion. Die Religionswissenschaft stellt damit keine anderen Anforderungen an ihre Vertreter als jede Geisteswissenschaft, ja die Wissenschaft überhaupt.

2) Ich hatte dies geschrieben, ehe der Angriff K. Holls auf unsere religionsgeschicht-

sen wir Philologen mitarbeiten, weil die Arbeit da auf unser Gebiet mit übergreift und man uns braucht.

Gewiß ist es wahr, wir kommen im Verfolg solcher Arbeit in Zeiten, in denen das Griechentum und Römertum viel von ihrer Kraft und ihrer Schönheit eingebüßt haben. Von Verfallzeiten spricht man mit Recht. Aber Verfallzeit ist zugleich Werdezeit. Nicht nur die Natur, auch die Geschichte läßt Neues nur entstehen *morte adiuta aliena*. Grade weil wir im Unterricht jene Zeiten nicht genügend berücksichtigen können, die künftigen Theologen also auch nicht hierfür genügend vorbilden können, soll unsere wissenschaftliche Arbeit ihnen nicht aus dem Wege gehen. Unsere Wissenschaft zeigt immer ein doppeltes Gesicht: sie ist klassizistisch und sie ist historisch. Wenn man hierin aus rein praktischen Gründen eine Zeitlang einen ausschließenden Gegensatz zu finden suchte und ein Entweder — Oder aufstellte, so haben die Persönlichkeiten unsrer Führer und das Leben uns längst darüber hinausgeführt. Schönheitsempfinden und Erkenntnisdrang stehen nicht in solchem Gegensatz, sondern haben sich in dem Begriff der Humanität zu jeder Zeit zusammengefunden. Auf dem Glauben an eine Erziehung durch das Schöne zum Seelenadel ist er begründet, und nie können wir diesen Glauben für den Unterricht, nie für uns selbst entbehren. In diesem Sinne muß unser humanistisches Gymnasium klassizistisch bleiben[1]), weil es Herzensbildung, nicht nur Verstandesbildung geben will, und unsre Wissenschaft, weil wir sie auch mit dem Herzen treiben wollen. Wenn wir dem Außenstehenden gegenüber ihren Gegenwartswert und ihr Recht an die Gegenwart betonen, so darf, ja muß ich auch das Zweite, die historische Erkenntnis als Schlüssel für das Verständnis der Gegenwart, hervorheben. Aber daß diese Aufgabe jetzt dringender als je geworden ist, ändert daran nichts, daß auch diese Wirkung unserer Wissenschaft von jeher empfunden und erstrebt worden ist. Ich darf mich statt auf lange Zitate auf das Bild des Philologen berufen, das der Verkehr mit zwei großen Fachgenossen in dem Dichter Gustav Freytag entstehen ließ. Den Zusammenhang alles Geisteslebens will sein Professor Werner ahnend begreifen, in dem jedes Volk, jede Zeit, jeder einzelne nur als Verwalter und Mehrer des Gesamtbesitzes der Menschheit erscheint. Solch historisches Erkennen kann aber keine zeitliche Begrenzung durch Werturteile anerkennen, ja wird die Zeiten

liche Forschung mir bekannt wurde. Geändert habe ich kein Wort, muß aber, um Mißdeutungen zu entgehen, wie sie dort Geffcken betroffen haben, auf jenen Angriff im Anhang (III) zurückkommen.

1) Es muß auf das Ganze des alten Literaturwerkes und auf dessen Empfindung das Gewicht legen, nicht auf das Verständnis der gegenwärtigen Erscheinungen, die auch der reifere Schüler noch zu wenig kennt oder begreift, um jetzt schon eine Erklärung für sie zu verlangen. Diesen Gewinn erntet er erst nachträglich.

gewaltiger Umbildungen, den Verfall einer alten, das Werden einer neuen Geisteswelt mit Vorliebe aufsuchen. Wohl wächst unsere Wissenschaft dadurch ins Riesengroße; kein einzelner kann sie mehr umspannen, jeder empfindet schmerzlich, daß er allen Gewinn auf der einen mit Verlust auf der anderen Seite bezahlt. Aber liegt nicht grade darin ihre Herrlichkeit und für uns ihr Segen? Sie läßt jeder Individualität die volle Freiheit, verlangt Menschen, nicht Schablonen, schreibt nicht bestimmte Gebiete und Wege vor und schätzt keine Arbeit klein, die in großem Sinne geleistet wird. Was uns zusammenhält, bleibt doch stets die Freude an dem Schönen und der Drang, den Werdegang des geistigen Lebens zu begreifen, die Gegenwart historisch zu verstehen. Ich kann es nicht als Schwächung, sondern nur als Stärkung der Stellung unsrer Wissenschaft empfinden, wenn sie durch solche Erweiterung hineingezogen wird in die Fragen, welche grade unsre Gegenwart wieder aufs tiefste bewegen. In einem Kampf um das Eigenste und Deutscheste in dem Geistesleben unsres Volkes, die humanistische Grundlage seiner höheren Bildung, richten wir mit dem beliebten Nachweis, wie hoch die Technik schon im Altertum stand, wie stark der Wortschatz unsrer Sprache von der Antike beeinflußt ist, ja selbst, wie unsre Literaturformen aus ihr zu erklären sind, zu wenig aus. Wir überzeugen nur die schon Überzeugten. Gewiß ist auch das dankenswert, ja notwendig. Aber will ich dem Abgeneigten eine Ahnung davon geben, wie sehr wir alle, mögen wir es wissen oder nicht und mögen wir es wollen oder nicht, von der Vergangenheit leben, so muß ich ihm zeigen, daß er für die Fragen, deren Lösung er selbst sucht, hier Förderung und Licht findet, und will ich selbst meiner Wissenschaft ganz gehören und voll ihrer froh werden, so soll sie in alles, was mich bewegt, mit eindringen, in meine tiefsten Interessen und Fragen mit verflochten sein und so in mir wenigstens etwas von der Einheit der Persönlichkeit schaffen, wie sie mir spät einmal in dem gealterten Hermann Usener überwältigend entgegengetreten ist. Lassen wir unsere Wissenschaft ruhig wieder wie in der ersten Zeit des Humanismus miteintauchen in den großen Kampf der Geister. Im Für und Wider wird sich zeigen, ob sie noch heut etwas zu sagen und zu bieten hat.

ANHANG I

DER TEXT DES POIMANDRES

Zugrunde gelegt sind die zur *recensio* voll genügenden Handschriften M = Vat. 951, A = Laur. 71, 33, B = Paris. 1220, C = Vat. 237 (O = MABC). Sie gehen, wie ein Scholion beweist, auf ein Exemplar des Psellos zurück und gehören selbst eher dem XV. als dem XIV. Jahrhundert an. Aufgenommen sind, da es sich hier nicht darum handelt, Material für die Beurteilung weiterer Handschriften zu bieten, nur die kritisch bedeutsamen Varianten. Zugefügt ist am Schluß die christliche Fassung des Gebetes im Pap. Berol. 9794 col. 2, 42 nach einer neuen Vergleichung, die Prof. Schubart beizusteuern die Güte hatte; unter unsichere Buchstaben ist ein Punkt gesetzt. Die Ergänzung scheint nur an einer Stelle noch zweifelhaft. Den Versuch, aus der christlichen Verballhornung Einwirkungen des Christentums auf das Original zu erschließen, brauche ich nicht ausdrücklich zu widerlegen; die Zertrümmerung des planvollen Aufbaus, die törichten Änderungen einzelner Ausdrücke oder der Wortfolge, der ungeschickt zugefügte Einleitungssatz zeigen zur Genüge, daß wir dem Papyrus nichts als die Bestätigung unsrer Tradition entnehmen dürfen. Sie freilich ist wichtig genug. Die neue Ausgabe des Corpus durch Walter Scott (Oxford 1924) konnte ich in den Anmerkungen eben noch berücksichtigen, für den Text aber nichts aus ihr entnehmen. Ob der verheißene lange Kommentar die volle Zügellosigkeit der Textgestaltung auch nur teilweise rechtfertigen kann, bleibt abzuwarten.

Ἑρμοῦ τρισμεγίστου Ποιμάνδρης.

[1] Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα [καὶ] λέγοντά μοι· Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι; — [2] φημὶ ἐγώ· Σὺ γὰρ τίς εἶ; — Ἐγὼ μέν, φησίν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς· οἶδα ὃ

Titel: Ἑ. τοῦ τρισμ. Ποιμ. *M*. Der Titel ist vom Redaktor zugefügt
1 Vgl. Xenophon Cyrup. I 1, 1 3/4 Fulgentius Myth. p. 26, 18 Helm: Hermes in Opimandrae libro ait: eccurutrofes et cufusomatos, id est: absque instructione escae et vacuo corpore 3 ἢ κόπου *A* 4 καὶ λέγειν Tiedemann

βούλει καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ. — [3] φημὶ ἐγώ· Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν. τοῦτο, ἔφην, ἀκοῦσαι βούλομαι. — φησὶν ἐμοὶ πάλιν· Ἔχε νῷ σῷ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κἀγώ σε διδάξω. —

[4] Τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ἰδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπῇ, καὶ ὁρῶ θέαν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα εὔδιόν τε καὶ ἱλαρόν· καὶ ἠγάσθην ἰδών. καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν ἐν μέρει γεγενημένον φοβερόν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς εἰκάσαι με ⟨δράκοντι⟩· εἶτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγράν τινα φύσιν ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν ὡς ἀπὸ πυρὸς καί τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γοώδη. εἶτα βοὴ ἐξ αὐτῆς ἀσύναρθρος ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι, φωνὴ πυρός. [5] ἐκ δὲ φωτὸς * * λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξὺ δραστικόν τε ἅμα· καὶ ὁ ἀὴρ ἐλαφρὸς ὢν ἠκολούθησε τῷ πυρί, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρὸς ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι ⟨τὴν γῆν⟩ ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐμπεριφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν.

[6] Ὁ δὲ Ποιμάνδρης ἐμοί· Ἐνόησας, φησί, τὴν θέαν ταύτην ὅτι καὶ βούλεται; — καὶ, Γνώσομαι, ἔφην ἐγώ. — Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγώ, Νοῦς, ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης· ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ. —

Τί οὖν; φημί. — Οὕτω γνῶθι· τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἀκοῦον λόγος κυρίου, ὁ δὲ νοῦς πατὴρ θεός· οὐ γὰρ διίστανται ἀπ' ἀλλήλων· ἕνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωή. — Εὐχαριστῶ σοι, ἔφην ἐγώ. — Ἀλλὰ δὴ νόει τὸ φῶς καὶ γνώριζε τοῦτο. —

[7] Εἰπόντος ταῦτα ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντώπησέ μοι, ὥστε με τρέμειν αὐτοῦ τὴν ἰδέαν. ἀνανεύσαντος δὲ θεωρῶ ἐν τῷ νοί μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγενημένον, καὶ περιίσχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστῃ καὶ στάσιν ἐσχηκέναι κρατούμενον. ταῦτα δὲ ἐγὼ διενοήθην ὁρῶν διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον.

[8] Ὡς δὲ ἐν ἐκπλήξει μου ὄντος, φησὶ πάλιν ἐμοί· Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου. ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης ἐμοί. — Τὰ οὖν, ἐγώ φημι, στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη; — πάλιν

2 τοῦτο] πῶς *O*, verb. Tiedemann 3 φησὶν fehlt *A* ἐμοὶ] ἐμὲ *O* 5 ἥδιον *O*, verb. Plasberg, ἥπιον Scott ἠράσθην *O*, verb. Keil, vgl. Plato Tim. 37 d 6 φοβερόν — ἐσπειραμένον fehlt *C* am Rand nachgetragen *B* 7 πεπειραμένον *MAB*, verb. Casaubonus Exerc. in Baron. 73 Zur Ergänzung vgl. Hippolyt V 9, 13 p. 100, 24 We. und sprachlich Lukian Philops. 22: δράκοντας ἐσπειραμένους εἶτα] εἰδότα *O* 10 φωνὴ πυρός] φωνὴν φωτός *O* 11 Zwischen φωτὸς und λόγος Raum für 6 Buchst. *A* φωτὸς τί λόγος *MBC* τί tilgt Tied. 12 τε] δὲ *MABC*. Vgl. Hermippus 9, 4 13 πυρί] πνι (oder πνεύματι) *O* μέχρι] μετὰ Keil 16 ἐμπεριφερόμενον] ἐπιφερόμενον *MA* fehlt *CB* 26 ἀνανεύσας Scott μου] vgl. S. 16 27 ὄν] ὄντος *O*, verb. *B*² περισχέσθαι *O*, vgl. S. 156 Z. 12 32 τὰ γοῦν Keil. Vielleicht τί οὖν; ἐγώ φημι, ⟨τὰ⟩ στοιχεῖα

ἐκεῖνος πρὸς ταῦτα· Ἐκ Βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.

[9] Ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυς ὤν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτά, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον· καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται.

[10] Ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων [τοῦ θεοῦ] ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα καὶ ἡνώθη τῷ δημιουργῷ Νῷ· ὁμοούσιος γὰρ ἦν· καὶ κατελείφθη [τὰ] ἄλογα τὰ κατωφερῆ τῆς φύσεως στοιχεῖα, ὡς εἶναι ὕλην μόνην. [11] ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περιίσχων τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ῥοίζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἴασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος· ἄρχεται γὰρ οὗ λήγει. ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῷα ἤνεγκεν ἄλογα· οὐ γὰρ ἐπεῖχε τὸν Λόγον. ἀὴρ δὲ πετεινὰ ἤνεγκε καὶ τὸ ὕδωρ νηκτά. διακεχώρισται δὲ ἀπ' ἀλλήλων ἥ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς. καὶ ⟨ἡ γῆ⟩ ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῷα τετράποδα ⟨καὶ⟩ ἑρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἥμερα.

[12] Ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον· οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλὴς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς· ⟨ᾧ⟩ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα. [13] καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πατρὶ ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ὑπὸ τοῦ πατρός. γενόμενος ⟨δὲ⟩ ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ, ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως. καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς καταπονῆσαι.

[14] Καὶ ὁ τοῦ [τῶν θνητῶν] κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν ἀναρρήξας * * * * τὸ κράτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν. ἡ δὲ ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος ⟨αὐτόν τε⟩ πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητόρων τήν τε μορφὴν τοῦ θεοῦ, ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὡς ἅτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ

3 ψυχῶν vielleicht zu tilgen 8 τοῦ θεοῦ vielleicht zu halten 12 ὁ περιίσχων *M* ὅπερ ἴσχων *C* ὁ περιέχων *AB*². Der Redaktor ist in der Einsetzung der attizistisch scheinenden Formen nicht konsequent 13 ἀόριστον εἰς *MC* 14 θέλει *MC* 15 Vielleicht ἔτι εἶχε 16 διεκεχώριστο Scott 17 Ergänzt Patricius 19 φῶς *AB* φύσις *MC* 20 ἠράσθην *ABC* 22 κτῆσιν *O* 23 ὑπὸ] ἀπὸ *O*; vielleicht zu halten 24 ἕξων] ἐξ ὧν *O* τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν: vgl. Hermas Sim. V 6, 4 ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ 26 ἑαυτῶν *O* 28 ἐπὶ πυρὸς *A* κατανοῆσαι *O* 29 τῶν θν. tilgt Keil καὶ τῶν ἀλ. ζ. tilgt Keil (vgl. Z. 10. 15) 30 Ergänze etwa: αὐτὴν καταπονήσας τε τοῦ δαίμονος 31 τὴν κατωφερῆ (-ρὴν) φύσιν *O* ἡ δὲ] ἣν *O*, verb. Patricius 32 ἔχοντα] ἑκόντα *MAB* 33 ὡς ἅτε: vgl. Lobeck zu Phrynichus 427

εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφὴν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν. ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια καὶ ᾤκησε τὴν ἄλογον μορφήν. ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη, καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν. [15] καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων τὰ θνητοῦ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἱμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος, ἀρρενόθηλυς δὲ ὤν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατρός, καὶ ἄϋπνος ἀπὸ ἀΰπνου * * * κρατεῖται.

[16] Καὶ μετὰ ταῦτα ⟨ἐγώ· Δίδαξόν με πάντα⟩, νοῦς ὁ ἐμός· καὶ αὐτὸς γὰρ ἐρῶ τοῦ λόγου. — ὁ δὲ Ποιμάνδρης εἶπε· Τοῦτό ἐστι τὸ κεκρυμμένον μυστήριον μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας. ἡ γὰρ φύσις ἐπιμιγεῖσα τῷ Ἀνθρώπῳ ἤνεγκέ τι θαῦμα θαυμασιώτατον. ἔχοντος γὰρ αὐτοῦ τῆς ἁρμονίας τῶν ἑπτὰ τὴν φύσιν, οὓς ἔφην σοι ἐκ πυρὸς καὶ πνεύματος, οὐκ ἀνέμενεν ἡ φύσις ἀλλ' εὐθὺς ἀπεκύησεν ἑπτὰ ἀνθρώπους, πρὸς τὰς φύσεις τῶν ἑπτὰ διοικητόρων, ἀρρενοθήλεας καὶ μεταρσίους. —

Καὶ ⟨τί⟩ μετὰ ταῦτα, ὦ Ποιμάνδρη; εἰς μεγάλην γὰρ νῦν ἐπιθυμίαν ἦλθον καὶ ποθῶ ἀκοῦσαι. μὴ ἔκτρεχε. — καὶ ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν· Ἀλλὰ σιώπα· οὔπω γάρ σοι ἀνήπλωσα τὸν πρῶτον λόγον. — Ἰδού σιωπῶ, ἔφην ἐγώ. —

[17] Ἐγένετο οὖν, ὡς ἔφην, τῶν ἑπτὰ τούτων ἡ γένεσις τοιῷδε τρόπῳ. θηλυκὴ γῆ ἦν καὶ ὕδωρ ὀχευτικόν, ἐκ πυρὸς δὲ τὸ πέπειρον, ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε, καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα πρὸς τὸ εἶδος τοῦ Ἀνθρώπου. ὁ δὲ Ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχήν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν. καὶ ἔμεινεν οὕτω πάντα τὰ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μέχρι περιόδου τέλους ⟨καὶ⟩ ἀρχῶν γενέσεων.

[18] Ἄκουε λοιπόν, ὃν ποθεῖς λόγον ἀκοῦσαι. τῆς περιόδου πεπληρωμένης ἐλύθη ὁ πάντων σύνδεσμος ἐκ Βουλῆς θεοῦ· πάντα γὰρ τὰ ζῷα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως. ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἁγίῳ λόγῳ· »αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα, καὶ ἀναγνωρισάτω ⟨ὁ⟩ ἔννους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα καὶ πάντα τὰ ὄντα«.

[19] Τοῦτο εἰπόντος ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἱμαρμένης καὶ ἁρμονίας τὰς μίξεις ἐποιήσατο καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε, καὶ ἐπληθύνθη κατὰ γένος τὰ

2 αὐτῇ] ἑαυτῷ *O*, ἐν ἑαυτῷ tilgt Scott. Vgl. die Hermetische Schrift bei Cyrill Contra Iulian I p. 552 Migne: ὁ Λόγος . . ἐν γονίμῃ φύσει πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησεν 7 τὰ θνητὰ *O*, θνητὰ Keil ὑποκείμενα *O*, verb. Casaubonus Exerc. in Bar. 80 9 Ergänze etwa: ἀπὸ ἀΰπνου ⟨ὑπὸ ὕπνου⟩ κρατεῖται. (Erst für Gayōmard wird der Schlaf geschaffen.) 13 οὓς] οὗ *O*, verb. Keil 14 πυρὸς] πρς *O*, verb. Patricius 17 Vgl. Pap. Oxyr. 1381 Z. 172 μῦθον . . ἀνήπλωσα 20 γῆ] γὰρ *O*, verb. *B*² τὸ δὲ ἐκ πυρὸς πέπειρον *O* αἰθέρος: pathetisch für ἀέρος 22 ζωῆς εἰς ψυχὴν . . . εἰς νοῦν *B*²; die harte Attraktion verteidigt Plasberg durch Cic. De div. II 51 'si deum' 23 τὰ πάντα] *O*, verb. Keil 24 καὶ ergänzt von *B*² 24 ἄρχων (ἀρχῶν *A*) γενῶν *O* 26/27 ἀρρενοθῆλυ ὄντα *O*, verb. *B*²

πάντα. καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου. — [20] Τί τοσοῦτον ἁμαρτάνουσιν, ἔφην ἐγώ, οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας; — Ἔοικας, ὦ οὗτος, τῷ μὴ πεφροντικέναι ὧν ἤκουσας. οὐκ ἔφην σοι νοεῖν; — Νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα. — Εἰ ἐνόησας, εἰπέ μοι, διὰ τί ἄξιοί εἰσι τοῦ θανάτου οἱ ἐν τῷ θανάτῳ ὄντες. — Ὅτι προκατάρχεται τοῦ ὑλικοῦ σώματος τὸ στυγνὸν σκότος, ἐξ οὗ ἡ ὑγρὰ φύσις, ἐξ ἧς τὸ σῶμα συνέστηκεν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, ἐξ οὗ θάνατος ἀρτύεται. —

[21] Ἐνόησας ὀρθῶς, ὦ οὗτος. κατὰ τί δὲ »ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν χωρεῖ«, ὅπερ ἔχει ὁ τοῦ θεοῦ λόγος; — φημὶ ἐγώ· Ὅτι ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, ἐξ οὗ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος. — Εὖ φῂς λαλῶν· φῶς καὶ ζωή ἐστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος. ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ⟨καὶ σὺ⟩ ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις. ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν. — [22] Ἀλλ' ἔτι μοι εἰπέ, πῶς εἰς ζωὴν χωρήσω, ἐγὼ ἔφην, ὦ Νοῦς ἐμός. φησὶ γὰρ ὁ θεός »ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν«. οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; — Εὐφήμει, ὦ οὗτος, λαλῶν. παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι ⟨καὶ⟩ τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται ἀγαπητικῶς καὶ εὐχαριστοῦσιν εὐλογοῦντες καὶ ὑμνοῦντες, τεταμένοι πρὸς αὐτὸν τῇ στοργῇ, καὶ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα ἰδίῳ θανάτῳ μυσάττονται τὰς αἰσθήσεις, εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα. μᾶλλον δὲ οὐκ ἐάσω αὐτὸς ὁ Νοῦς τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος ἐκτελεσθῆναι. πυλωρὸς ὢν ἀποκλείσω τὰς εἰσόδους, τῶν κακῶν καὶ αἰσχρῶν ἐνεργημάτων τὰς ἐνθυμήσεις ἐκκόπτων. [23] τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι, ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων θρώσκει ⟨ἐπ'⟩ αὐτὸν αἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὁπλίζει, ἵνα τύχῃ μείζονος τιμωρίας· καὶ οὐ παύεται ἐπ' ὀρέξεις ἀπλέτους τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων, ἀκορέστως σκοτομαχῶν καὶ αὐτὸν βασανίζει καὶ ⟨τὸ⟩ ἐπ' αὐτὸν πῦρ ἐπὶ τὸ πλεῖον αὐξάνει.

[24] Εὖ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὦ Νοῦς. ἔτι δέ μοι εἰπὲ ⟨περὶ⟩ τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης. — πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε· Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν,

1 ὑπερούσιον Scott 2 τὸ ἐκ πλ. ἔ. σῶμα *O* 4 τῷ] τοῦ *O*, verb. Keil 7 προκατέρχεται *O* ὑλικοῦ] οἰκείου *O*, vielleicht zu halten 8 ἧς] οὗ *O* 9 ἀρδεύεται *O*, verb. Keil (vgl. Od. 20, 242) 10 ὁ νοήσας] ἐνόησας *O* 12 εὖ φημι λαλῶν *O* 13 καὶ ὁ πατὴρ *MC* 14 ἑαυτὸν *O* 14/15 Zur Ergänzung vgl. 160, 19 χωρήσῃς *MBC* μοι] με *ABC* 17 οὐ γὰρ πάντες γὰρ *B* οὐ πάντες γὰρ *MAC* εὖ φημι *O* verb. B^2 18 αὐτὸς nach ἐγὼ *A* 21 ὑμνοῦσι *A* τεταμένοι] τεταγμένως *O* Gegensatz ist die Liebe zum σῶμα 22 παραδοῦναι Vergecius, παραδῶ *O* ἰδίῳ: nämlich τοῦ σώματος μουσάσσοντες *MC*, μυσάττοντες *A*, μυσάσσοντες *B*, verb. Turnebus 26 Zweites καὶ fehlt *MC* 28 θράσσει αὐτὸν Keil 31 αὐτὸν] τοῦτον *O* 34 παραδίδωσιν *O*, verb. Tied.

καὶ τὸ εἶδος, ὃ εἶχες, ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας· καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ. [25] καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν [δόλον] ἀνενέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προθυμίαν ἀνενέργητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν ⟨ἀνενέργητον⟩, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀπλεονεκτήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος ⟨ἀνενέργητον⟩. [26] Καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς ⟨παρ⟩οῦσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ. καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καί τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινι ἡδείᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν. καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασι καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. λοιπόν, τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ; —

[27] Ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμοὶ ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν. ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ' αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν. καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος· Ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ.

[28] Οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. ἐγὼ δέ φημι· Τί ἑαυτούς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας καταλείψαντες τὴν φθοράν. —

[29] Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται. καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος. ὀψίας δὲ

4 οὗτος *MB* ὁρμᾷ, nämlich der Mensch 6 δόλων *M* 8 προφανίαν *O*, vgl. 'regni desiderium' Serv. zu Aen. VI 714 8 ἀνενέργητον] ἀπλεονέκτητον *O* 10 ἀπλεονεκτήτους] ἀνενέργητον *O* 13/16 συγχαίρουσι — πατέρα fehlt *A* 16 παραδιδόασι *MA*, παραπέμπουσι *BC* 20 ἐμοὶ vor ὁ Ποιμ. *M* 21 ἀνείθην *O* (wurde frei von der Verzückung, so Keil) 23 κάλλος *A* κλέος *MBC* 33 ἐγινόμην *M* 34 vgl. Ev. Marc. 4, 4 35 ἀμβροσίου ὕδατος: Isis tränkt vor der Belehrung ihren Sohn mit Ambrosia, ὃ αἱ ψυχαὶ λαμβάνειν ἔθος ἔχουσιν ⟨ἀπὸ⟩ θεῶν (Stobaios Ekl. I 49 p. 385, 14);

γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ. καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτράπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην. [30] ἐγὼ δὲ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην εἰς ἐμαυτόν, καὶ πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηυφράνθην. ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὅρασις, καὶ ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν. τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ Νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου· θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον· διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ·

[31] Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων· ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων· ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. ἅγιος εἶ ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα· ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ· ἅγιος εἶ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν. ἅγιος εἶ ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος· ἅγιος εἶ ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων· ἅγιος εἶ ὁ κρείττων τῶν ἐπαίνων. δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. [32] αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, μοῦ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς Ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

Pap. Berol. 9794 col. 2, 42.

Ἅγιος [ὁ θεὸς ὁ ὑποδ]είξας μοι ἀπὸ τοῦ νοὸς ζωὴν καὶ φ[ῶς]. ἅγιος ὁ θεὸς κ[αὶ πατὴρ τῶ]ν ὅλων, ἅγιος εἶ [εἶ]ς[1]) ἀρχὴ[ν ὤν, ἅγιο]ς ὁ θεὸς, ὃ[ς ὑπουργεῖ]ται ἀπὸ τῶν ἰδίω[ν δυνάμεων, ἅγιος ὁ] θεός, ὃς γν[ωσθῆναι βού]λεται καὶ γινώ[σκεται] τοῖς ἐ[δίοις], ὁ λόγῳ[2]) συ[στησά]μεν[ος τὰ ὄντ]α. ἅγιος εἶ, [ὃ]ν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν, ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φ[ύσις εἰκὼν ἔ]φυ. ἅγιος εἶ ὁ πάσης δυνάμεως[3]) ἰσχυρότερος, ἅγιος εἶ ὁ [πάσης[4]) ὑπεροχῆ]ς μείζων, ἅγιος εἶ ὁ κρ⟨ε⟩ίττων τῶν ἐπαίνων. δέξαι[5]) λ[ιτανείας ἁγ]νὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης[6]), ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κάτω φο[ρᾶς][7]) ἡμῶν αὐτῶν ἐπινευσόν με καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς[8]) ἐν ἀγνοίᾳ[9])

Zoroaster trinkt den Trank der Allwissenheit (Bahman-Yašt 2, 3). Vgl. Ev. Joh. 4, 10 ff. 5 ἄμμυσις *M* 7 Vgl. Plato Conv. 210a γεννᾶν λόγους μοι λαβόντι μοι *MBC* 13 Die Welt ist Gottes Abbild 18 Vielleicht μου ⟨ἐμοῦ⟩, doch vgl. den Papyrus 20 συναγιάζειν σοι: ἅγιος sein wie du. Der Gottmensch will zu Gott zurückkehren.

1) Außer σ nur noch γ oder τ möglich. 2) Jota subscr. fehlt immer.
3) δυναστεως. 4) Vielleicht α[πασης].
5) δεξε, vgl. Wessely, Denkschr. Wiener Ak. 1888 S. 147 Z. 281.
6) ανατεταγ(γ oder σ)μενας, vgl. Pap. Mimaut Z. 284 ψυχὴ⟨ν⟩ πᾶσα⟨ν⟩ καὶ καρδίαν πρὸς σὲ ἀνατεταμένην. 7) κατουφο . . . Denkbar vielleicht κατωφόρου ⟨φύσεως⟩.
8) της. 9) ευνοια.

τοῦ γένους, μοῦ ἀδελφούς, υἱοὺς δέ σοῦ. τὸ γὰρ πνεῦμά μου[1]) * * τῷ θείῳ πνεύματι. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν[2]) καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπο[ς[3]) συ]ναγιάζειν σοι β[ο]ύλεται, καθὼς παρέδωκας τὴν πᾶσαν ἐξ[ουσί]αν αὐτῷ. ε[ἴ]η σοι δόξα καὶ νῦν καὶ ⟨ἀ⟩εὶ[4]) καὶ εἰς τοὺς σύμπαντα[ς αἰ]ῶνας τῶν αἰώνων.

1) μου wahrscheinlich, ein Verbum wie συλλιπαρεῖ oder συμπνεῖ fehlt.
2) ης ζωης. 3) ανθρωπο[ς]. 4) και ει.

ANHANG II

DIE NAASSENER-PREDIGT

Der Anfang des ursprünglichen Stückes ist uns verloren und durch eine Überleitung Hippolyts ersetzt:

ἐλθωμεν ἐπὶ τὰς τελετάς, ὅθεν αὐτοῖς οὗτος ὁ μῦθος, εἰ δοκεῖ, ἐπὶ τὰς βαρβαρικάς 79, 2 We.
τε καὶ Ἑλληνικάς, καὶ ἴδωμεν ὡς τὰ κρυπτὰ καὶ ἀπόρρητα πάντων ὁμοῦ συνάγοντες οὗτοι μυστήρια τῶν ἐθνῶν, καταψευδόμενοι τοῦ Χριστοῦ, ἐξαπατῶσι τοὺς ταῦτα οὐκ εἰδότας τὰ τῶν ἐθνῶν ὄργια. ἐπεὶ γὰρ ὑπόθεσις αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπός ἐστιν Ἀδάμας καὶ λέγουσι γεγράφθαι περὶ αὐτοῦ „τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;" (Jes. 53, 8), μάθετε πῶς κατὰ μέρος παρὰ τῶν ἐθνῶν τὴν ἀνεξεύρητον καὶ ἀδιάφθορον[1]) τοῦ ἀνθρώπου γενεὰν λαβόντες ἐπιπλάσσουσι τῷ Χριστῷ. —

1 Γῆ δέ, φασὶν οἱ Ἕλληνες, ἄνθρωπον ἀνέδωκε πρώτη, καλὸν ἐνεγκαμένη 79, 10
γέρας, μὴ φυτῶν ἀναισθήτων μηδὲ θηρίων ἀλόγων, ἀλλὰ ἡμέρου ζῴου καὶ θεοφιλοῦς ἐθέλουσα μήτηρ γενέσθαι. χαλεπὸν δέ, φησίν, ἐξευρεῖν εἴτε Βοιωτοῖς Ἀλαλκομενεύς[2]) ὑπὲρ λίμνης Κηφισίδος ἀνέσχε πρῶτος ἀνθρώπων, εἴτε Κουρῆτες ἦσαν Ἰδαῖοι, θεῖον γένος, ἢ Φρύγιοι Κορύβαντες, οὓς πρώτους[3]) ἥλιος ἐπεῖδε[4]) δενδροφυεῖς ἀναβλαστάνοντας, εἴτε προσεληναῖον Ἀρκαδία Πελασγόν, ἢ Ῥαρίας οἰκήτορα Δυσαύλην[5]) Ἐλευσίν, ἢ Λῆμνος καλλίπαιδα Κάβιρον ἀρρήτῳ[6]) ἐτέκνωσεν ὀργιασμῷ, εἴτε Πελλήνη[7]) Φλεγραῖον Ἀλκυονέα, πρεσβύτατον Γιγάντων. Λίβυες δὲ Γαράμαντά[8]) φασι πρωτόγονον αὐχμηρῶν ἀναδύντα πεδίων γλυκείας ἀπάρξασθαι Διὸς βαλάνου. Αἰγυπτίαν[9]) δὲ Νεῖλος ἰλύν[10]) ἐπιλιπαίνων μέχρι σήμερον ζωογονῶν, φησίν, ὑγρᾷ σαρκούμενα θερμότητι ζῷα[11]) ἀναδίδωσιν. Ἀσσύριοι δὲ Ὠάννην[12]) ἰχθυοφάγον γενέσθαι παρ' αὐτοῖς, Χαλδαῖοι δὲ τὸν Ἀδάμ. καὶ τοῦτον εἶναι φάσκου- 2
σιν τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ ⟨σῶμα⟩ μόνον[13]). κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν ἀκίνητον ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα[14]), εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν

1) ἀδιάφορον Cod. verb. We. 2) Ἀλκομενεὺς Cod. verb. Miller.
3) πρῶτος Cod. verb. Schn. 4) ἔπιδε aus ἔφιδε Cod.
5) δίαυλον Cod. verb. Wilamowitz, Hermes XXXVII 331.
6) ἀρρήτων Cod. verb. Wil. 7) Φελλήνη Cod. verb. Wil.
8) τάρβαντα Cod. verb. Bergk. 9) Αἰγυπτίων Cod. verb. Wil.
10) ὕλην Cod. verb. Manry. 11) ζῷα καὶ σῶμα Cod. verb. Wil.
12) ἰαννὴν Cod. verb. Schn. 13) σῶμα war verstellt, vgl. A. 11.
14) ἀνδριάντος Cod. verb. Miller.

πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς. ἵν' οὖν τελέως ᾖ κεκρατημένος ὁ
80, 12 μέγας ἄνθρωπος, ἄνωθεν[1]) ἐδόθη αὐτῷ καὶ ψυχή, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχῃ
καὶ κολάζηται καταδουλούμενον τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ
80, 18 **3** τελείου ἀνθρώπου.[2]) — εἶναι δέ φασι τὴν ψυχὴν δυσεύρετον πάνυ καὶ
δυσκατανόητον· οὐ γὰρ μένει ἐπὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε
οὐδὲ πάθους ἑνός, ἵνα τις αὐτὴν ἢ τύπῳ εἴπῃ ἢ οὐσίᾳ καταλήψεται.[3])
81, 2 ἀποροῦσιν οὖν, καθάπερ οἱ ἄλλοι πάντες τῶν ἐθνῶν ἄνθρωποι, πότερόν ποτε ἐκ τοῦ
προόντος ἐστὶν ⟨ἢ⟩[4]) ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς[5]), ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους.
4 καὶ πρῶτον ἐπὶ τὰς Ἀσσυρίων καταφεύγουσι τελετὰς τὴν τριχῇ διαίρεσιν
τοῦ ἀνθρώπου κατανοοῦντες· πρῶτοι γὰρ Ἀσσύριοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ νομί-
ζουσιν εἶναι καὶ μίαν. ψυχῆς γάρ, φασί[6]), πᾶσα φύσις, ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται.
ἔστι γὰρ ψυχὴ πάντων τῶν γινομένων αἰτία· πάντα γὰρ ὅσα τρέφεται, φησί, καὶ
αὔξει, ψυχῆς δεῖται. οὐδὲν γὰρ οὔτε τροφῆς, φησίν, οὔτε αὐξήσεως οἷόν ⟨τ'⟩ ἐστιν
ἐπιτυχεῖν ψυχῆς μὴ παρούσης. καὶ γὰρ ⟨καὶ⟩ οἱ λίθοι, φησίν, εἰσὶν ἔμψυχοι·
ἔχουσι γὰρ τὸ αὐξητικόν· αὔξησις δὲ οὐκ ἄν ποτε γένοιτο χωρὶς τροφῆς· κατὰ
προσθήκην γὰρ αὔξει τὰ αὐξανόμενα, ἡ δὲ προσθήκη τροφὴ τοῦ τρεφομένου.
81, 14 **5** πᾶσα οὖν φύσις[7]) ψυχῆς ὀρέγεται. — καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὸ τοιοῦτον Ἄδωνιν
ἢ Ἐνδυμίωνα. καὶ ὅταν μὲν Ἄδωνις καλῆται, Ἀφροδίτη, φησίν, ἐρᾷ καὶ ἐπι-
θυμεῖ [τῆς ψυχῆς] τοῦ τοιούτου ὀνόματος· Ἀφροδίτη δὲ ἡ γένεσίς ἐστι κατ'
αὐτούς. ὅταν δὲ ἡ Περσεφόνη ἡ καὶ[8]) Κόρη ἐρᾷ τοῦ Ἀδώνιδος, θνητή, φησί,
τὶς τῆς Ἀφροδίτης κεχωρισμένη τῶν γενέσεών[9]) ἐστιν ἡ ψυχή. ἐὰν δὲ ἡ Σελήνη
Ἐνδυμίωνος εἰς ἐπιθυμίαν ἔλθῃ καὶ ἔρωτα μορφῆς, ἡ τῶν ὑψηλοτέρων, φησί,
6 κτίσις προσδεῖται καὶ ⟨αὐτὴ⟩ ψυχῆς. ἐὰν δὲ, φησίν, ἡ μήτηρ τῶν θεῶν ἀπο-
κόψῃ τὸν Ἄττιν, καὶ αὐτὴ τοῦτον ἔχουσα ἐρώμενον, ἡ τῶν ὑπερκοσμίων,
φησί, καὶ αἰωνίων ἄνω μακαρία φύσις τὴν ἀρρενικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἀνα-
καλεῖται πρὸς αὐτήν. ἔστι γάρ, φησίν, ἀρσενόθηλυς.[10])

1) ἄνωθεν zu ἐδόθη Keil, Plasberg. Hiernach: ἀφ' οὗ, καθὼς λέγουσι (Eph. 3, 15), πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς συνέστηκεν.

2) Hiernach: καὶ γὰρ οὕτως αὐτὸν καλοῦσι. ζητοῦσιν οὖν [αὐτὸν] πάλιν, τίς ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ πόθεν καὶ ποταπὴ τὴν φύσιν, ἵν' ἐλθοῦσα εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ κινήσασα καταδουλώσῃ καὶ κολάσῃ τὸ πλάσμα τοῦ τελείου ἀνθρώπου· ζητοῦσι δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν μυστικῶν. Auch nach Manis Lehre fesselt und züchtigt die von Gott gegebene Seele den von den Teufeln geschaffenen Leib.

3) Hiernach: τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσιν. Die ἐξαλλαγαί waren im Text also zunächst angeführt und von dem Überarbeiter dann mit Stellen aus dem Ägypter-Evangelium belegt worden. 4) Erg. Miller.

5) αὐτοῦ γένους Cod. verb. Bunsen. 6) ψυχὴ γὰρ πᾶσι Cod. verb. Schn.

7) Hiernach: ἐπουρανίων, φησί, καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων (Phil. 2, 10).

8) καὶ ἡ Cod. Die Kultbezeichnung τριπόθητος wird erklärt, vgl. Schol. Theokr. 15, 86 und Apollodor III 184 ff. Wagner. Zum folgenden vgl. Damaskios Βίος Ἰσιδώρου bei Photius Bibl. 345 *a* 5: ἐγκαθευδήσας ἐδόκουν ὅναρ ὁ Ἄττης γενέσθαι καί μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν τὴν τῶν ἱλαρίων καλουμένην ἑορτήν, ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ Ἅιδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν. Der Sinn der phrygischen Mysterien ist richtig angegeben.

9) γενέσεως Cod. Hergestellt Keil (Κόρη ist die Unfruchtbare).

10) Hiernach: ὁ ἄνθρωπος. κατὰ τοῦτον οὖν αὐτοῖς τὸν λόγον πάνυ πονηρὸν καὶ κεκω-

Οὐ μόνον ⟨δ'⟩ αὐτῶν ἐπιμαρτυρεῖν φασι τῷ λόγῳ τὰ Ἀσσυρίων μυστήρια 7 83, 9
καὶ Φρυγῶν περὶ τὴν τῶν γεγονότων καὶ γινομένων καὶ ἐσομένων ἔτι μακαρίαν κρυβομένην ὁμοῦ καὶ φανερουμένην φύσιν[1]), ⟨ἀλλὰ καὶ τὰ Αἰγυπτίων⟩.
λέγουσι γοῦν ὅτι Αἰγύπτιοι, πάντων ἀνθρώπων μετὰ τοὺς Φρύγας ἀρχαιότεροι 8 83, 22
καθεστῶτες καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὁμολογουμένως τελετὰς καὶ ὄργια θεῶν πάντων ὁμοῦ μετ' αὐτοὺς πρῶτον[2]) κατηγγελκότες ⟨καὶ⟩ ἰδέας καὶ ἐνεργείας, ἱερὰ καὶ σεβάσμια καὶ ἀνεξαγόρευτα τοῖς μὴ τετελεσμένοις τὰ Ἴσιδος ἔχουσι μυστήρια. τὰ δ' εἰσὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ ἡρπασμένον καὶ ζητούμενον ὑπὸ τῆς ἑπταστόλου καὶ μελανείμονος αἰδοῖον[3]) Ὀσίριδος· Ὄσιριν δὲ λέγουσιν ὕδωρ. ἡ δὲ Φύσις ἑπτάστολος, περὶ αὐτὴν ἔχουσα καὶ ἐστολισμένη ἑπτὰ στολὰς αἰθερίους — τοὺς πλάνητας γὰρ ἀστέρας οὕτω προσαγορεύουσιν ἀλληγοροῦντες καὶ αἰθερίους καλοῦντες[4]) * * * καθὼς [ἡ] μεταβλητὴ Γένεσις

λυμένον κατὰ τὴν διδασκαλίαν ἡ γυναικὸς πρὸς ἄνδρα δεδειγμένη (?) καθέστηκεν ὁμιλία. ἀπεκόπη γάρ, φησίν, ὁ Ἄττις, τουτέστιν ἀπὸ τῶν χοϊκῶν τῆς κτίσεως κάτωθεν μερῶν ⟨ἐχωρίσθη⟩ καὶ ἐπὶ τὴν αἰωνίαν ἄνω μετελήλυθεν οὐσίαν, ὅπου, φησίν, οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν ἀρσενόθηλυς. ποῦ δὲ ἄνω λέγουσι, κατὰ τὸν οἰκεῖον ἐλθὼν δείξω τόπον. μαρτυρεῖν δέ φασιν αὐτῶν τῷ λόγῳ οὐχ ἁπλῶς μόνην τὴν Ῥέαν, ἀλλὰ γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν ὅλην τὴν κτίσιν. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ λόγου διασαφοῦσι (Röm. 1, 20—27): τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ νοούμενα καθορᾶται ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, πρὸς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία· φάσκοντες γὰρ εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώμασιν εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας. αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν (τί δέ ἐστιν ἡ φυσικὴ κατ' αὐτοὺς χρῆσις, ὕστερον ἐροῦμεν) ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄρρενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρρενες ἐν ἄρρεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι (ἀσχημοσύνη δέ ἐστιν ἡ πρώτη καὶ μακαρία κατ' αὐτοὺς ἀσχημάτιστος οὐσία, ἡ πάντων σχημάτων τοῖς σχηματιζομένοις αἰτία) καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες. ἐν γὰρ τούτοις τοῖς λόγοις, οἷς εἴρηκεν ὁ Παῦλος, ὅλον φασὶ συνέχεσθαι τὸ κρύφιον αὐτῶν καὶ ἄρρητον τῆς μακαρίας μυστήριον ἡδονῆς. ἡ γὰρ ἐπαγγελία τοῦ λουτροῦ οὐκ ἄλλη τίς ἐστι κατ' αὐτοὺς ἢ τὸ εἰσαγαγεῖν εἰς τὴν ἀμάραντον ἡδονὴν τὸν λουόμενον κατ' αὐτοὺς ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλῳ (ἄλλῳ Cod.) χρίσματι.

1) Hiernach: ἥνπερ φησὶ ⟨τὴν⟩ ἐντὸς ἀνθρώπου βασιλείαν οὐρανῶν ζητουμένην (Ev. Luc. 17, 21), περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι λέγοντες οὕτως· „ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.“ τοῦτο δὲ οὐκ ἔστι Χριστοῦ, ἀλλ' Ἱπποκράτους λέγοντος „ἑπτὰ ἐτῶν παῖς πατρὸς ἥμισυ“. ὅθεν οὗτοι τὴν ἀρχέγονον φύσιν τῶν ὅλων ἐν ἀρχεγόνῳ τιθέμενοι σπέρματι, τὸ Ἱπποκράτειον ἀκηκοότες, ὅτι ἔστιν ἥμισυ πατρὸς παιδίον ἑπτὰ ἐτῶν, ἐν τοῖς τέσσαρσι ⟨καὶ δέκα⟩ φασὶν ἔτεσι κατὰ τὸν Θωμᾶν εἶναι φανερούμενον. οὗτός ἐστιν ὁ ἀπόρρητος αὐτοῖς λόγος καὶ μυστικός.

2) μετὰ τὸν πρῶτον Cod. verb. Keil.

3) αἰδοῖον] αἰσχύνη Cod., ebenso § 11 Ende, vgl. § 19. Zur Gleichsetzung des Osiris mit (Attis und) Adonis vgl. Damaskios' Leben des Isidoros (Photios Bibl. 242 *p.* 342 *a* 21 Bekker): ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν (unten S. 187 A. 1). Die Gleichsetzung des Osiris mit dem befruchtenden Wasser des Nils ist bekannt und selbst in die Papyri übergegangen (vgl. Dieterich, Jahrb. f. Phil. Supplem. XVI 807 Z. 23). Φύσις tritt als Namen vollständig für Ἶσις ein, vgl. Zwei religionsgesch. Fragen 106 ff.

4) Ohne Lücke Cod.; ergänze etwa: καὶ αἰθερίους καλοῦντες ⟨στολὰς τὰς ζώνας⟩....

ὑπὸ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀνεξεικονίστου[1]) καὶ ἀνεννοήτου καὶ ἀμόρφου μετα-
84, 14 9 μορφουμένη κτίσις ἀναδείκνυται.[2]) λέγουσιν οὖν περὶ τῆς τοῦ σπέρματος[3])
οὐσίας, ἥτις ἐστὶ πάντων τῶν γινομένων αἰτία, ὅτι τούτων ἐστὶν οὐδέν, γεννᾷ
δὲ καὶ ποιεῖ πάντα τὰ γινόμενα, λέγοντες[4]) οὕτως· „γίνομαι ὃ θέλω, καὶ
εἰμὶ ὃ εἰμί." διὰ τοῦτο φησὶν[5]) ἀκίνητον εἶναι τὸ πάντα κινοῦν· μένει γὰρ
ὅ ἐστι ποιοῦν τὰ πάντα καὶ οὐδὲν τῶν γινομένων γίνεται. τοῦτο[6]) εἶναί φησιν
85, 4 ⟨τὸ⟩ ἀγαθὸν [[μόνον]][7]), καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ κρύφιον τῶν ὅλων ⟨καὶ⟩
ἄγνωστον μυστήριον ⟨τὸ⟩[8]) παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις κεκαλυμμένον καὶ ἀνακεκα-
λυμμένον. Οὐδεὶς γάρ, φησίν, ἔστι ναὸς ἐν ᾧ[9]) πρὸ τῆς εἰσόδου οὐχ ἕστηκε γυμνὸν
τὸ κεκρυμμένον[10]) κάτωθεν ἄνω βλέπον καὶ πάντας τοὺς καρποὺς τῶν αὐτοῦ[11])
10 γινομένων στεφανούμενον. ἑστάναι δὲ οὐ μόνον ἐν τοῖς ἁγιωτάτοις πρὸ
τῶν ἀγαλμάτων ναοῖς λέγουσι τὸ τοιοῦτον, ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰς τὴν ἁπάντων
85, 12 ἐπίγνωσιν[12]) ἐν πάσαις ὁδοῖς καὶ πάσαις ἁγυιαῖς καὶ παρ' αὐταῖς ταῖς οἰκίαις
ὅρον τινὰ καὶ τέρμα τῆς οἰκίας προτεταγμένον. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἀγαθὸν ὑπὸ
πάντων λεγόμενον· ἀγαθηφόρον γὰρ αὐτὸ καλοῦσιν, ὃ λέγουσιν οὐκ εἰδότες.[13])
καὶ τοῦτο Ἕλληνες μυστικὸν ἀπὸ Αἰγυπτίων παραλαβόντες φυλάσσουσι μέχρι
σήμερον. τοὺς γοῦν Ἑρμᾶς, φησί, παρ' αὐτοῖς τοιούτῳ τετιμημένους σχήματι
11 θεωροῦμεν. Κυλλήνιοι δὲ διαφερόντως τιμῶντες * * * * *. λόγον. φησὶ γάρ·[14])
„Ἑρμῆς ἐστι λόγος." ⟨ὃς⟩[15]) ἑρμηνεὺς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν γεγονότων
ὁμοῦ καὶ γινομένων καὶ ἐσομένων παρ' αὐτοῖς τιμώμενος ἕστηκε τοιούτῳ τινὶ
κεχαρακτηρισμένος σχήματι, ὅπερ ἐστὶν αἰδοῖον ἀνθρώπου ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ

Der Sinn des folgenden scheint: die φύσις, da sie als γένεσις wandelbar ist, wird durch das σπέρμα zur κτίσις. Zu der Vorstellung vgl. Poimandres § 8.

1) ἀνεξιχνιάστου Cod. v. erster Hand.

2) Hiernach: καὶ τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον, φησίν, ἐν τῇ γραφῇ· „ἑπτάκις πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται." αὗται γὰρ αἱ πτώσεις, φησίν, αἱ τῶν ἄστρων μεταβολαὶ ὑπὸ τοῦ πάντα κινοῦντος κινούμεναι. 3) πνεύματος Cod. verb. Schn.

4) Der Satz λέγοντες — εἰμί ist vielleicht Zusatz; doch vgl. meinen Poimandres S. 105. 5) φησίν] φημὶ Cod.

6) τοῦτον Cod. Es ist Korrektur des christlichen Bearbeiters. τὸ erg. Keil.

7) Hiernach: καὶ περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον· „τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους καὶ βρέχει ἐπὶ ὁσίους καὶ ἁμαρτωλούς" (Marc. 10, 18; Matth. 5, 45). τίνες δέ εἰσιν οἱ ὅσιοι, οἷς βρέχει, καὶ οἱ ἁμαρτωλοί, οἷς ὁ αὐτὸς βρέχει, καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων ὕστερον ἐροῦμεν. 8) τὸ erg. Plasberg.

9) ἔστιν ἐν ναῷ Cod. verb. Keil und Plasberg.

10) τὸ κεκρυμμένον geht zugleich auf das Mysterium und das αἰδοῖον.

11) αὐτοῦ nach πάντας Cod. Vielleicht zu halten.

12) Hiernach: οἱονεὶ φῶς ⟨οὐχ⟩ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν ἐπικείμενον ⟨καὶ⟩ κήρυγμα κηρυσσόμενον ἐπὶ τῶν δωμάτων (Matth. 5, 15; 10, 27). Der Autor geht zur Schilderung der griechischen Hermen über.

13) Das σπέρμα nennen alle ἀγαθόν, denn sie nennen das Standbild ἀγαθηφόρος. Das Wort begegnet uns im ägyptischen Kult.

14) So die Handschrift, offenbar lückenhaft. Κυλλήνιον δ. δ. τ. λόγιον φασίν· ὁ γὰρ Ἑρμῆς Schn. Aber vgl. mit dem folgenden παρ' αὐτοῖς Pausan. VI 26, 5; Artemidor Oneir. I 45. 15) Erg. Schn.

τὰ ἄνω ὁρμὴν ἔχον. καὶ ὅτι οὗτος[1]) ψυχαγωγός, φησίν, ἐστὶ καὶ ψυχοπομπὸς 12
καὶ ψυχῶν αἴτιος, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς[2]) λανθάνει λέγοντας οὕτως.

Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο
ἀνδρῶν μνηστήρων —

οὐ τῶν Πηνελόπης, φησίν, ὦ κακοδαίμονες, μνηστήρων, ἀλλὰ τῶν ἐξυπνισμένων καὶ ἀνεμνησμένων, ἐξ οἵης τιμῆς καὶ ὅσου μήκεος ὄλβου [Emped. 119 Diels], τουτέστιν ἀπὸ τοῦ μακαρίου ἄνωθεν ἀνθρώπου[3]), κατηνέχθησαν[4]) ὧδε εἰς πλάσμα τὸ πήλινον, ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ, Ἡσαλδαίῳ, θεῷ πυρίνῳ ἀριθμὸν τετάρτῳ.[5])

ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶ 13
καλὴν χρυσείην, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει
ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει.

οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου μόνος ἔχων ἐξουσίαν [vgl. Poim. 14]. περὶ τούτου, φησί, γέγραπται „ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ" [Ps. 2, 9]. ὁ δὲ ποιητής, φησί, κοσμῆσαι βουλόμενος τὸ ἀπερινόητον τῆς μακαρίας φύσεως τοῦ λόγου οὐ σιδηρᾶν, ἀλλὰ χρυσῆν περιέθηκε τὴν ῥάβδον αὐτῷ. θέλγει δὲ τὰ ὄμματα τῶν νεκρῶν, ὡς φησί, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει, τοὺς ἐξυπνισμένους καὶ γεγονότας μνηστῆρας.[6]) τοῦτο, φησίν, ἐστὶ 87, 6
τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον· „Ὕε Κύε."[7]) ὡς δὲ[8]) τὴν ῥάβδον 14 87, 9
κινήσας ⟨ἄγει⟩ ὁ Ἑρμῆς, αἱ δὲ τρίζουσαι ἕπονται αἱ ψυχαὶ συνεχῶς, οὕτως ὡς διὰ τῆς εἰκόνος ὁ ποιητὴς ἐπιδέδειχε λέγων·

ὡς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῷ ἄντρου θεσπεσίοιο
τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεί κέ τις ἀποπέσῃσιν
ὁρμαθοῦ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλῃσιν ἔχονται.

πέτρης, φησί, τοῦ Ἀδάμαντος λέγει. οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ Ἀδάμας ὁ λίθος ὁ ἀκρογωνιαῖος ⟨ὁ⟩ εἰς κεφαλὴν γωνίας — ἐν κεφαλῇ γὰρ εἶναι τὸν χαρακτηριστικὸν ἐγκέφαλον, τὴν οὐσίαν[9]), ὅν, φησίν, „ἐντάσσω ⟦Ἀδάμαντα⟧ εἰς τὰ 87, 17
θεμέλια Σιών" [Jes. 28, 16; Ps. 117, 22]. ἀλληγορῶν, φησί, τὸ πλάσμα τοῦ ἀνθρώπου λέγει. ὁ γὰρ[10]) ἐντασσόμενος Ἀδάμας ἐστὶν ⟨ὁ ἔσω ἄνθρωπος, θεμέ-

1) Hiernach: τουτέστιν ὁ τοιοῦτος Ἑρμῆς.
2) Hiernach: τῶν ἐθνῶν; alter Text wohl τὸν ποιητήν . . . λέγοντα (Od. 24, 1 ff.).
3) Hiernach: ἢ ἀρχανθρώπου ἢ Ἀδάμαντος, ὡς ἐκείνοις δοκεῖ.
4) κατενεχθεισῶν Cod. verb. Roeper.
5) Hiernach: οὕτως γὰρ τὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου καλοῦσιν.
6) Hiernach: περὶ τούτων, φησίν, ἡ γραφὴ λέγει (Eph. 5, 14) „ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός". οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐν πᾶσι, φησίν, τοῖς γεννητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου Λόγου.
7) Hiernach: καὶ ὅτι, φησίν, αὐτῷ πάντα ὑποτέτακται (1. Cor. 15, 27). καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ εἰρημένον „εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν" (Röm. 10, 18).
8) ὡς δὲ] ὡς τὸ Cod.
9) Hiernach: ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ (Eph. 3, 15) χαρακτηρίζεται. ἡ οὐσία im Text ersetzt den orientalischen Begriff des Selbst.
10) ὁ δὲ Cod.

λια Σιὼν δὲ οἱ⟩ ὀδόντες, ὡς Ὅμηρος λέγει „ἕρκος ὀδόντων", τουτέστι τεῖχος καὶ χαράκωμα, ἐν ᾧ ἐστιν ὁ ἔσω ἄνθρωπος, ἐκεῖθεν ἀποπεπτωκὼς ἀπὸ τοῦ ἀρχανθρώπου ⟨τοῦ⟩ ἄνωθεν Ἀδάμαντος, „ὁ τμηθεὶς ἄνευ χειρῶν τεμνουσῶν" [Dan. 2, 45] καὶ κατενηνεγμένος εἰς τὸ πλάσμα τῆς λήθης, τὸ χοϊκόν, τὸ
15 ὀστράκινον. καὶ φησὶν ὅτι τετριγυῖαι αὐτῷ ἠκολούθουν, αἱ ψυχαὶ τῷ λόγῳ·

ὡς αἱ[1]) τετριγυῖαι ἅμ' ἤισαν ἦρχε δ' ἄρα σφιν[2])
Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα.

τουτέστι, φησίν, ⟨ἡγεῖτο⟩ εἰς τὰ πάσης κακίας ἀπηλλαγμένα αἰώνια χωρία. ποῦ γάρ, φησίν, ἦλθον;

16 πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην
ἠ⟨δὲ⟩ παρ' ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων.

οὗτος, φησίν, ἐστὶν Ὠκεανὸς „γένεσίς ⟨τε⟩ θεῶν γένεσίς τ' ἀνθρώπων" [vgl. Il. 14, 201. 246; Hymn. Orph. 83, 2], ἐκ παλιρροίας στρεφόμενος αἰεί, ποτὲ ἄνω ποτὲ κάτω. ἀλλ' ὅταν, φησί, κάτω ῥέῃ ὁ Ὠκεανός, γένεσίς ἐστιν ἀνθρώπων, ὅταν δὲ ἄνω ἐπὶ τὸ τεῖχος καὶ τὸ χαράκωμα καὶ τὴν Λευκάδα πέτρην, γένεσίς
88, 21 ἐστι θεῶν.[3]) θνητὴ γάρ, φησί, πᾶσα ἡ κάτω γένεσις, ἀθάνατος δὲ ἡ ἄνω γεννωμένη.[4]) — —

1) αὗται Cod. 2) Hiernach: τουτέστιν ἡγεῖτο, was Keil und Plasberg halten.

3) γένεσίς τε θεῶν Cod. Hiernach: τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ γεγραμμένον (Ps. 82, 6) „ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες, ἐὰν ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου φυγεῖν σπεύδητε καὶ γένησθε πέραν τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης εἰς τὴν ἔρημον" — τουτέστιν ἀπὸ τῆς κάτω μίξεως ἐπὶ τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ⟨τῶν⟩ ζώντων (Gal. 4, 26) — „ἐὰν δὲ πάλιν ἐπιστραφῆτε ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον" — τουτέστιν ἐπὶ τὴν κάτω μῖξιν — „ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε".

4) Hiernach: γεννᾶται γὰρ ἐξ ὕδατος μόνου καὶ πνεύματος, πνευματικός, οὐ σαρκικός· ὁ δὲ κάτω σαρκικός. τουτέστι, φησί, τὸ γεγραμμένον (Joh. 3, 6) „τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν." αὕτη ἐστὶν ἡ κατ' αὐτοὺς πνευματικὴ γένεσις. οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ μέγας Ἰορδάνης, ὃν κάτω ῥέοντα καὶ κωλύοντα ἐξελθεῖν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου — ἤγουν ἐκ τῆς κάτω μίξεως· Αἴγυπτος γάρ ἐστι τὸ σῶμα κατ' αὐτούς — ἀνέστειλεν Ἰησοῦς καὶ ἐποίησεν ἄνω ῥέειν. Es folgt nach einer eigenen Bemerkung Hippolyts ein Zusatz, den er sicher schon in der christlichen Quelle fand (vgl. die Bemerkung über den Jordan), und der in seiner Polemik gegen den bekannten Satz ἓν τὸ πᾶν und der Benutzung Homers Ähnlichkeit mit der Hauptquelle hat, hier aber in dieser Form nicht paßt: τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἑπόμενοι οἱ θαυμασιώτατοι γνωστικοί, ἐφευρεταὶ καινῆς τέχνης γραμματικῆς, τὸν ἑαυτῶν προφήτην Ὅμηρον ταῦτα προφαίνοντα ἀρρήτως δοξάζουσι καὶ τοὺς ἀμυήτους τὰς ἁγίας γραφὰς εἰς τοιαύτας ἐννοίας συνάγοντες ἐνυβρίζουσι. λέγουσι δέ· ὁ λέγων τὰ πάντα ἐξ ἑνὸς συνεστάναι πλανᾶται, ὁ λέγων ἐκ τριῶν ἀληθεύει καὶ περὶ τῶν ὅλων τὴν ἀπόδειξιν δώσει. μία γάρ ἐστι, φησίν, ἡ μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος, μία δὲ ἡ θνητὴ κάτω, μία δὲ ἡ ἀβασίλευτος γενεὰ ἡ ἄνω γενομένη, ὅπου, φησίν, ἐστὶ Μαριὰμ ἡ ζητουμένη καὶ Ἰοθὼρ ὁ μέγας σοφὸς καὶ Σεπφώρα ἡ βλέπουσα καὶ Μωυσῆς, οὗ γένεσις οὐκ ἔστιν ἐν Αἰγύπτῳ· γεγόνασι γὰρ αὐτῷ παῖδες ἐν Μαδιάμ. καὶ τοῦτο, φησίν, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθε· „τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς" (Il. 15, 189). δεῖ γάρ, φησί, λαλεῖσθαι τὰ μεγέθη, λαλεῖσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πάντων πανταχῇ, „ἵνα ἀκούοντες μὴ ἀκούωσι καὶ βλέποντες μὴ βλέπωσιν" (Matth. 13, 13). εἰ μὴ γὰρ ἐλαλεῖτο, φησί, τὰ μεγέθη, ὁ κόσμος συνεστάναι οὐκ ἠδύνατο. οὗτοί εἰσιν οἱ τρεῖς ὑπέρογκοι λόγοι, Καυλακαῦ Σαυλασαῦ Ζεησάρ, Καυλακαῦ τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος, Σαυλασαῦ τοῦ κάτω, ⟨τοῦ⟩ θνητοῦ, Ζεησὰρ τοῦ ἐπὶ τὰ ἄνω ῥεύσαντος Ἰορδάνου.

Οὗτός ἐστι, φησίν, ὁ ἐν πᾶσιν ἀρσενόθηλυς ἄνθρωπος, ὃν οἱ ἀγνοοῦντες **17** 150, 51
Γηρυόνην καλοῦσι τρισώματον, ὡς ἐκ γῆς ῥέοντα Γηρυόνην, κοινῇ δὲ Ἕλληνες
⟨λόγον, ὁ δὲ Ὀρφεὺς⟩ „ἐπουράνιον Μηνὸς κέρας", ὅτι καταμέμιχε καὶ κεκέρακε
πάντα πᾶσι.[1]) τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ποτήριον τὸ κόνδυ, ἐν ᾧ βασιλεὺς πίνων 90, 3
οἰωνίζεται [Genes. 44, 2. 5]. τοῦτο, φησί, κεκρυμμένον εὑρέθη ἐν τοῖς καλοῖς
τοῦ Βενιαμὶν σπέρμασι. λέγουσι δὲ αὐτὸ καὶ Ἕλληνες, φησίν, οὕτως μαινο- **18**
μένῳ στόματι·

Φέρ' ὕδωρ, φέρ' οἶνον, ὦ παῖ,
μέθυσόν με καὶ κάρωσον·
τὸ ποτήριον λέγει μοι[2])
ποδαπόν με δεῖ γενέσθαι,
⟨ἀλάλῳ λαλοῦν σιωπῇ⟩.[3])

τοῦτο, φησίν, ἤρκει μόνον νοηθὲν ἀνθρώποις τὸ τοῦ Ἀνακρέοντος ποτήριον
ἀλάλως λαλοῦν μυστήριον ἄρρητον ⟦ἄλαλον γάρ, φησί, τὸ Ἀνακρέοντος [φησὶ]
ποτήριον, ὅπερ αὐτῷ, φησὶν Ἀνακρέων, λαλεῖ ἀλάλῳ φθέγματι⟧ ποδαπὸν
αὐτὸν δεῖ γενέσθαι, τουτέστι πνευματικόν, οὐ σαρκικόν, ἐὰν ἀκούσῃ τὸ κεκρυμ-
μένον μυστήριον ἐν σιωπῇ.[4]) τοῦτ' ἔστι, φησί, τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Σαμοθρᾴκων **19** 90, 23
μυστήριον, ὃ μόνοις ἔξεστιν εἰδέναι τοῖς τελείοις, φησίν, ἡμῖν. διαρρήδην γὰρ
οἱ Σαμόθρᾳκες τὸν Ἀδὰμ ἐκεῖνον παραδιδόασιν ἐν τοῖς μυστηρίοις τοῖς ἐπιτελου-
μένοις παρ' αὐτοῖς ἀρχάνθρωπον. ἔστηκε δὲ ⟨καὶ⟩ ἀγάλματα δύο ἐν τῷ Σαμοθρᾴ-
κων ἀνακτόρῳ ἀνθρώπων γυμνῶν, ἄνω τεταμένας ἐχόντων τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας
εἰς οὐρανὸν καὶ τὰ αἰδοῖα ἄνω ἐστραμμένα[5]), καθάπερ ἐν Κυλλήνῃ τὸ τοῦ Ἑρμοῦ.
εἰκόνες δέ εἰσι τὰ προειρημένα ἀγάλματα τοῦ ἀρχανθρώπου καὶ τοῦ ἀναγεννωμέ-
νου πνευματικοῦ, κατὰ πάνθ' ὁμοουσίου ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ.[6]) τοῦτον, φησί, **20** 91, 17

1) Hiernach: πάντα γάρ, φησί, δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ ⟦δὲ⟧ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν (Joh. 1, 3—4). αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ ζωὴ ἡ ἄρρητος γενεὰ τῶν τελείων ἀνθρώπων, ἣ ταῖς προτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνώσθη. τὸ δὲ οὐδέν ⟦ἐστιν⟧, ὃ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν, ⟨ἔστιν⟩ ὁ κόσμος ⟨ὁ⟩ ἰδικός· γέγονεν γὰρ χωρὶς αὐτοῦ ὑπὸ τρίτου καὶ τετάρτου ⟨θεοῦ⟩.

2) μου Cod. Anakreontea 52, 10; 17, 25. 26 Pr. Für den ursprünglichen Sinn vgl. Zonas (Anth. XI 43): Δός μοι τοὐκ γαίης πεπονημένον ἁδὺ κύπελλον, ἅς γενόμαν καὶ ὑφ' ᾗ κείσομ' ἀποφθίμενος. 3) Erg. Cruice.

4) Hiernach: καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τὸ ἐν τοῖς καλοῖς ἐκείνοις γάμοις, ὃ στρέψας ὁ Ἰησοῦς ἐποίησεν οἶνον. αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ ἀληθινὴ ἀρχὴ τῶν σημείων, ἣν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Joh. 2, 11). αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ἡμῶν κατακειμένη ὡς θησαυρός (Luk. 17, 21; Matth. 13, 44), ὡς ζύμη εἰς ἀλεύρου τρία σάτα κεκρυμμένη (Matth. 13, 33).

5) τὰς αἰσχύνας . . ἐστραμμένας Cod. Das Bild der Hermes ist nur das αἰδοῖον.

6) Hiernach: τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ σωτῆρος (Joh. 6. 53 vgl. 8, 21; Marc. 10, 38) „ἐὰν μὴ πίνητέ μου τὸ αἷμα καὶ φάγητέ μου τὴν σάρκα, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ἀλλὰ κἂν πίητε", φησί, „τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ἐκεῖ ὑμεῖς εἰσελθεῖν οὐ δύνασθε." ᾔδει γάρ, φησίν, ἐξ ὁποίας φύσεως ἕκαστος τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐστι καὶ ὅτι ἕκαστον αὐτῶν εἰς τὴν ἰδίαν φύσιν ἐλθεῖν ἀνάγκη. ἀπὸ γὰρ τῶν δώδεκα, φησί, φυλῶν μαθητὰς ἐξελέξατο δώδεκα καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλησε πάσῃ φυλῇ. διὰ τοῦτο, φησί, τὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν κηρύγματα οὔτε πάντες ἀκηκόασιν οὔτε, ἐὰν ἀκούσωσιν, παραδέξασθαι δύνανται. ἔστι γὰρ αὐτοῖς παρὰ φύσιν τὰ μὴ κατὰ φύσιν. Die Bemerkung be-

Θρᾷκες οἱ περὶ τὸν Αἶμον οἰκοῦντες Κορύβαντα καλοῦσι, καὶ Θρᾳξὶν οἱ Φρύγες παραπλησίως, ὅτι ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἄνωθεν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου τὴν ἀρχὴν τῆς καταβάσεως λαμβάνων καὶ πάσας τὰς τῶν ὑποκειμένων διερχόμενος ἀρχὰς πῶς καὶ τίνα τρόπον κατέρχεται οὐ νοοῦμεν.[1]) τοῦτ' ἔστι, φησί, τὸ εἰρημένον „φωνὴν μὲν αὐτοῦ ἤκουσαμεν, εἶδος δὲ αὐτοῦ οὐχ ἑωράκαμεν".[2]) ἀποτεταγμένου γάρ, φησίν, αὐτοῦ καὶ ⟨κε⟩χαρακτηρισμένου ἀκούεται φωνή, τὸ δὲ εἶδος τὸ κατελθὸν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ὁποῖόν ἐστιν εἶδεν οὐδείς. ἔστι δὲ ἐν τῷ πλάσματι τῷ χοϊκῷ, γινώσκει δὲ αὐτὸ⟨ν⟩ οὐδείς. οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ τὸν κατακλυσμὸν οἰκιῶν θεὸς κατὰ τὸ ψαλτήριον [28, 10 und 3] καὶ φθεγγόμενος ⟨καὶ⟩ κεκραγὼς ἀπὸ ὑδάτων πολλῶν. ὕδατα, φησίν, ἐστὶ πολλὰ ἡ πολυσχιδὴς τῶν θνητῶν γένεσις ἀνθρώπων, ἀφ' ἧς βοᾷ καὶ κέκραγε πρὸς τὸν ἀχαρακτήριστον ἄνθρωπον, „ῥῦσαι" λέγων „ἀπὸ λεόντων τὸν[3])
21 μονογενῆ σου" [Ps. 34, 17 und 21, 21]. πρὸς τοῦτον, φησίν, ἐστὶ εἰρημένον [Jes. 41, 8. 43, 1]· „παῖς μου εἶ σύ, Ἰσραήλ, μὴ φοβοῦ· ἐὰν διὰ ποταμῶν διέλθῃς, οὐ μή σε συγκλύσωσιν, ἐὰν δὲ διὰ πυρὸς διέλθῃς, οὐ μή σε συγκαύσει." ποταμούς, φησί, λέγει τὴν ὑγρὰν τῆς γενέσεως οὐσίαν, πῦρ δὲ τὴν ἐπὶ τὴν γένεσιν ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν. „σὺ ἐμὸς εἶ, μὴ φοβοῦ." καὶ πάλιν φησίν [Jes. 49, 15]· „εἰ ἐπιλήσεται μήτηρ τῶν τέκνων αὐτῆς μὴ ἐλεῆσαι μηδὲ ἐπιδοῦναι μαστόν, κἀγὼ ἐπιλήσομαι ὑμῶν." ὁ Ἀδάμας, φησί, λέγει πρὸς τοὺς ἰδίους ἀνθρώπους· „ἀλλὰ εἰ καὶ ἐπιλήσεται ταῦτα γυνή, ἀλλ' ἐγὼ οὐκ ἐπιλήσομαι ὑμῶν. ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐζωγράφηκα ὑμᾶς." περὶ δὲ τῆς ἀνόδου αὐτοῦ, τουτέστι τῆς ἀναγεννήσεως, ἵνα γένηται πνευματικός, οὐ σαρκικός, λέγει, φησίν, ἡ γραφή [Ps. 23, 7. 9]· „ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης." τοῦτ' ἔστι θαῦμα θαυμάτων. „τίς γάρ", φησίν [Ps. 23, 10], „ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;" „σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουθένημα λαοῦ" [Ps. 21, 7]. „αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης ὁ ἐν πολέμῳ δυνατός" [Ps. 23, 10 und 8]. πόλεμον δὲ λέγει τὸν ἐν σώματι, ὅτι ἐκ μαχομένων[4]) στοιχείων πέπλασται τὸ πλάσμα, καθὼς γέγραπται, φησί [Hiob 40, 27]· „μνήσθητι πόλεμον τὸν γινόμενον ἐν σώματι." ταύτην, φησί, τὴν εἴσοδον καὶ ταύτην τὴν πύλην εἶδεν εἰς Μεσοποταμίαν πορευόμενος ὁ Ἰακώβ ⟦ὅπερ ἐστὶν ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἔφηβος ἤδη γινόμενος καὶ ἀνήρ⟧. τουτέστιν ἐγνωρίσθη ⟨αὐ⟩τῷ εἰς Μεσοποταμίαν πορευομένῳ· Μεσοποταμία δέ, φησίν, ἐστὶν ἡ τοῦ μεγάλου Ὠκεανοῦ ῥοή, ἀπὸ τῶν μέσων

---

zieht sich nicht auf das samothrakische Mysterion, sondern auf die Auseinandersetzungen über das ποτήριον, ja im Grunde auf die Worte: ὅτι καταμέμιχε καὶ κεκέρακε πάντα πᾶσι.

1) Die Erklärung stützt sich auf die Etymologie κορύβαντες ἀπὸ κορυφῆς βάντες ἢ κρύβαντες *Et. magn.* 531, 7 (vgl. zur Fortsetzung die Nachträge).

2) Unbestimmbares Zitat, das auch in mandäischen Texten wiederkehrt.

3) τὴν μον. μου Cod. Der Schreiber denkt an die Seele und setzt deshalb aus dem Psalm μου ein.

4) μαχίμων Cod.

ῥέουσα τοῦ τελείου ἀνθρώπου. καὶ ἐθαύμασε τὴν οὐράνιον πύλην εἰπών
„ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος· οὐκ ἔστι τοῦτο ἄλλ' ἢ οἶκος θεοῦ καὶ αὕτη
ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ" [Gen. 28, 7. 17].[1]) ἔστι δὲ ὁ ταῦτα λέγων ὁ ἀπὸ 93, 2
τοῦ ἀχαρακτηρίστου, φησίν, ἄνωθεν κεχαρακτηρισμένος τέλειος ἄνθρωπος.
οὐ δύναται οὖν, φησί, σωθῆναι ὁ ⟨μὴ⟩ τέλειος ἄνθρωπος, ἐὰν μὴ ἀναγεν-
νηθῇ διὰ ταύτης εἰσελθὼν τῆς πύλης.[2]) τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον, φησί, **22**
Φρύγες καὶ Πάπαν καλοῦσιν, ὅτι πάντα ἔπαυσεν ἀτάκτως καὶ πλημ-
μελῶς πρὸ τῆς ἑαυτοῦ φανερώσεως κεκινημένα. τὸ γὰρ ὄνομα, φησί, τοῦ Πάπα
⟨φωνὴ⟩ πάντων ὁμοῦ ἐστι τῶν ἐπουρανίων[3]) λεγόντων „παῦε, παῦε τὴν
ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου."[4]) λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες τὸν αὐτὸν τοῦτον[5]) καὶ **23** 93, 12
νέκυν, οἱονεὶ ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωρυγμένον ἐν τῷ σώματι[6])· οἱ δὲ 93, 20
αὐτοί, φησί, Φρύγες τὸν αὐτὸν τοῦτον πάλιν ἐκ μεταβολῆς λέγουσι θεόν·
γίνεται γάρ, φησὶ, θεός, ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς διὰ τῆς τοιαύτης πύλης
εἰσελεύσεται εἰς τὸν οὐρανόν.[7]) καὶ ταῦτα, φησίν, ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος 94, 2
ἄρρητα μυστήρια, ἃ ἡμεῖς ἴσμεν μόνοι.[8]) πάνυ γάρ, φησί, δύσκολόν ἐστι 94, 5
παραδέξασθαι καὶ λαβεῖν τὸ μέγα τοῦτο καὶ ἄρρητον μυστήριον.[9]) τοῦτ' ἔστι, 94, 23

---

1) Hiernach: διὰ τοῦτο φησί, λέγει ὁ Ἰησοῦς. „ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή" (Joh. 10, 9).

2) Es ist nicht die christliche Erlösungslehre, sondern eher die mandäische, vgl. z. B. Lidzbarski, Johannesbuch p. 222, 6ff. (meine Abhandlung 'Die Göttin Psyche' S. 15). Hinzugefügt sind freilich die alttestamentlichen Zitate. Sie fehlen ja auch in mandäischen Texten nicht.

3) Hiernach: καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων (Phil. 2, 10. vgl. oben S. 162 A. 7).

4) Zu vergleichen ist der Mythos der Κόρη κόσμου und die bekannte Ableitung des ἰὴ (ἴε) Παιάν, ferner oben S. 114. Für ἐπουρανίων ist vielleicht στοιχείων einzusetzen, das der arabische Übersetzer dort gelesen haben wird. Es folgt: καὶ ποίησον εἰρήνην τοῖς μακράν — τουτέστι τοῖς ὑλικοῖς καὶ χοϊκοῖς — καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς — τουτέστι τοῖς πνευματικοῖς καὶ νοεροῖς ⟨καὶ⟩ τελείοις ἀνθρώποις (vgl. Ephes. 2, 17).

5) τοῦτον αὐτὸν Cod. Das Zerreißen der beiden Sätze hat den Wortlaut des Folgenden beeinflußt.

6) Hiernach: τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ εἰρημένον· „τάφοι ἐστὲ κεκονιαμένοι γέμοντες", φησίν, „ἔσωθεν ὀστέων νεκρῶν", (Matth. 23, 27) „ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν ὑμῖν ἄνθρωπος ὁ ζῶν." καὶ πάλιν φησίν· „ἐξαλοῦνται ἐκ τῶν μνημείων οἱ νεκροί", τουτέστιν ἐκ τῶν σωμάτων τῶν χοϊκῶν, ἀναγεννηθέντες πνευματικοί, οὐ σαρκικοί. αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ ἀνάστασις ἡ διὰ τῆς πύλης γινομένη τῶν οὐρανῶν, δι' ἧς οἱ μὴ εἰσελθόντες, φησί, πάντες μένουσι νεκροί.

7) Hiernach: ταύτην, φησί, τὴν πύλην Παῦλος οἶδεν ὁ ἀπόστολος παρανοίξας ἐν μυστηρίῳ καὶ εἰπὼν (II. Kor. 12, 2) ἡρπάσθαι ὑπὸ ἀγγέλου καὶ γεγονέναι ἕως δευτέρου καὶ τρίτου οὐρανοῦ εἰς τὸν παράδεισον αὐτὸν καὶ ἑωρακέναι ἃ ⟨ὀφθαλμὸς οὐχ⟩ ἑώρακε, καὶ ἀκηκοέναι ῥήματα ἄρρητα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ εἰπεῖν. ταῦτά ἐστι, φησί, τὰ ἄρρητα ὑπὸ πάντων λεγόμενα μυστήρια, „ἃ ⟨καὶ λαλοῦμεν⟩ οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες. ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι" (I. Kor. 2, 13).

8) Hiernach: περὶ τούτων, φησίν, εἴρηκεν ὁ σωτήρ· „οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μή τινα ἑλκύσῃ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος" (Joh. 6, 44).

9) Hiernach: καὶ πάλιν, φησίν, εἴρηκεν ὁ σωτήρ· „οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς" (Matth. 7, 21). ὃ δεῖ ποιήσαντας, οὐχὶ ἀκούσαντας μόνον, εἰς τὴν βασιλείαν εἰσελθεῖν τῶν οὐρανῶν. καὶ πάλιν, φησίν, εἴρηκεν· „οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν" (Matth. 21, 31). τελῶναι γάρ, φησίν, εἰσὶν οἱ τὰ τέλη

φησίν, οὐδεὶς τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι ⟨οἱ⟩ γνωστικοὶ τέλειοι.[1])

94, 30 24 Ὁ δὲ αὐτὸς οὗτος ὑπὸ τῶν Φρυγῶν καὶ ἄκαρπος καλεῖται· ἔστι γὰρ ἄκαρπος, ὅταν ᾖ σαρκικός.[2]) τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον, φησίν, οἱ Φρύγες καλοῦσιν αἰπόλον, οὐχ ὅτι, φησίν, ἔβοσκεν αἶγας καὶ τράγους, ὡς οἱ ψυχικοὶ ὀνομάζουσιν, ἀλλ' ὅτι, φησίν, ἐστὶν ἀειπόλος[3]), τουτέστιν [ὁ] ἀεὶ πολῶν καὶ στρέφων καὶ περιελαύνων τὸν κόσμον ὅλον στροφῇ· πολεῖν γάρ ἐστι τὸ στρέφειν καὶ μεταβάλλειν τὰ πράγματα· ἔνθεν, φησί, καὶ τὰ δύο κέντρα τοῦ οὐρανοῦ ἅπαντες προσαγορεύουσι πόλους· καὶ ὁ ποιητὴς δέ, φησί, ⟨λέγων⟩ [Od. 4, 384] „πωλεῖταί τις δεῦρο γέρων ἅλιος νημερτής, ἀθάνατος Πρωτεὺς Αἰγύπτιος" οὐ πιπράσκεται, φησίν, ἀλλὰ στρέφεται αὐτοῦ, οἱονεὶ ⟨δινεῖται⟩ καὶ περιέρχεται λέγει, καὶ πόλεις, ἐν αἷς οἰκοῦμεν, ὅτι στρεφόμεθα καὶ πολούμεθα[4]) ἐν αὐταῖς, [καὶ] καλοῦνται [πόλεις]. οὕτως, φησίν, ⟨καὶ⟩ οἱ Φρύγες αἰπόλον τοῦτον καλοῦσι τὸν πάντοτε ⟨πάντα⟩[5]) πανταχῇ στρέφοντα καὶ μεταβάλλοντα πρὸς τὰ
25 οἰκεῖα. καλοῦσι δὲ αὐτόν, φησί, καὶ πολύκαρπον οἱ Φρύγες, ὅτι „πλείονα, φησί, τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα" [Jes. 54, 1], τουτέστι τὰ ἀναγεννώμενα ἀθάνατα καὶ ἀεὶ διαμένοντά ἐστι πολλά, κἂν ὀλίγα ᾖ τὰ γεννώμενα. τὰ δὲ σαρκικά, φησί, φθαρτὰ πάντα, κἂν ᾖ πολλὰ πάνυ ⟨τὰ⟩ γεννώμενα.[6])

τῶν ὅλων λαμβάνοντες, ἡμεῖς δέ, φησίν, ἐσμὲν οἱ τελῶναι, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκε (I. Kor. 10, 11). τέλη γάρ, φησίν, εἰσὶ τὰ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου εἰς τὸν κόσμον κατεσπαρμένα σπέρματα, δι' ὧν ὁ πᾶς συνίσταται κόσμος. διὰ γὰρ αὐτῶν καὶ ἤρξατο γενέσθαι. καὶ τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· „ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι· καὶ τὰ μὲν ἔπεσε παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ κατεπατήθη, τὰ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη, καὶ ἐξανέτειλε, φησί, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος ἐξηράνθη καὶ ἀπέθανε· τὰ δὲ ἔπεσε, φησίν, ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἐποίει καρπόν, ὁ μὲν ἑκατόν, ὁ δὲ ἑξήκοντα, ὁ δὲ τριάκοντα. ὁ ἔχων", φησίν, „ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω" (Matth. 13, 3; Marc. 4, 3; Luc. 8, 5).

1) Hiernach: αὕτη, φησίν ἐστὶν ἡ ⟨γῆ ἡ⟩ καλὴ καὶ ἀγαθή, ἣν λέγει Μωϋσῆς (Deut. 31, 20) „εἰσάξω ὑμᾶς εἰς γῆν καλὴν καὶ ἀγαθήν, εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι". τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ μέλι καὶ τὸ γάλα, οὗ γευσαμένους τοὺς τελείους ἀβασιλεύτους γενέσθαι καὶ μετασχεῖν τοῦ πληρώματος. τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ πλήρωμα, δι' οὗ πάντα ⟨τὰ⟩ γινόμενα γεννητὰ ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου γέγονέ τε καὶ πεπλήρωται.

2) Hiernach: καὶ τὴν ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ἐργάζηται (Gal. 5, 16). τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τό εἰρημένον· „πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται" (Matth. 3, 10; Luc. 3, 9). καρποὶ γὰρ οὗτοι, φησίν, εἰσὶ μόνοι οἱ λογικοί, ⟨οἱ⟩ ζῶντες ἄνθρωποι, οἱ διὰ τῆς πύλης εἰσερχόμενοι τῆς τρίτης. λέγουσι γοῦν· „εἰ νεκρὰ ἐφάγετε καὶ ζῶντα ἐποιήσατε, τί, ἂν ζῶντα φάγητε, ποιήσετε;" ζῶντα δὲ λέγουσι καὶ λόγους καὶ νόας καὶ ἀνθρώπους, τοὺς μαργαρίτας ἐκείνου τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐρριμμένους εἰς τὸ πλάσμα κάτω. τοῦτ' ἔστιν ὃ λέγει, φησί, „μὴ βάλητε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶ μηδὲ τοὺς μαργαρίτας τοῖς χοίροις" (Matth. 7, 6), χοίρων καὶ κυνῶν ἔργον λέγοντες εἶναι τὴν γυναικὸς πρὸς ἄνδρα ὁμιλίαν. Ich glaube, daß trotz der Abfolge der Lemmata in dem Liede hier die versprengte Notiz καλοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ πολύκαρπον (§ 25) anschloß; νέκυς und θεός, ἄκαρπος und πολύκαρπος entsprechen sich.

3) αἰπόλος Cod. Benutzt ist Platon Kratylos 408cd, wo Pan, der Bruder des Logos, als ἀεὶ πολῶν erklärt wird.

4) πολοῦμεν Cod. verb. Roeper. καὶ αἱ πόλεις — πόλεις Keil.

5) Erg. Schn.

6) Die Nicht-Pneumatiker vergehen also. Hiernach: διὰ τοῦτο, φησίν, „ἔκλαιε

Λέγουσι δὲ αὐτόν, φησί, Φρύγες καὶ „χλοερὸν στάχυν τεθερισμένον", καὶ **26** 96, 9
μετὰ τοὺς Φρύγας Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς
ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον
ἐν σιωπῇ, τεθερισμένον στάχυν. ὁ δὲ στάχυς οὗτός ἐστι καὶ παρὰ Ἀθηναίοις ὁ
παρὰ τοῦ ἀχαρακτηρίστου φωστὴρ τέλειος μέγας, καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης,
οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν
ἀπηρτημένος[1]) τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ
τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων „ἱερὸν ἔτεκε
πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν", τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. πότνια δέ ἐστι, **27**
φησίν, ἡ γένεσις ἡ πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω· ἰσχυρὸς δέ ἐστιν ὁ οὕτω
γεννώμενος. ἔστι γὰρ τὸ λεγόμενον μυστήριον ⟨καὶ⟩ Ἐλευσὶν καὶ ἀνακτόρειον
Ἐλευσίν, ὅτι ἤλθομεν, φησίν, οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος ῥυέν-
τες κάτω· ἐλεύσεσθαι γάρ, φησίν, ἐστὶν ἐλθεῖν· τὸ δὲ ἀνακτόρειον ⟨διὰ⟩ τὸ ἀνελ-
θεῖν[2]) ἄνω. τοῦτο[3]), φησίν, ἐστὶν ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσι-
νίων τὰ ⟨μεγάλα⟩ μυστήρια. θέσμιον δέ ἐστι τὰ μικρὰ μεμυημένους αὖθις τὰ **28**
μεγάλα μυεῖσθαι. „μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσι" (Heracl.
Fr. 25 Diels). μικρά, φησίν, ἐστὶ τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης κάτω,
περὶ ὧν μυστηρίων καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀγούσης ἐκεῖ[4]) καὶ φερούσης ⟦τοὺς
ἀπολλυμένους⟧ ἐπὶ τὴν Περσεφόνην καὶ ὁ ποιητής ⟦δὲ⟧ φησιν·

αὐτὰρ ὑπ' αὐτήν ἐστιν ἀταρπιτὸς ὀκρυόεσσα
κοίλη, πηλώδης. ἡ δ' ἡγήσασθαι ἀρίστη
ἄλσος ἐς ἱμερόεν πολυτιμήτου Ἀφροδίτης.

ταῦτ' ἐστί, φησί, τὰ μικρὰ μυστήρια τὰ τῆς σαρκικῆς γενέσεως, ἃ μυηθέντες
οἱ ἄνθρωποι μικρὸν[5]) παύσασθαι ὀφείλουσι ⟨πρὶν⟩ καὶ μυεῖσθαι τὰ μεγάλα, τὰ
ἐπουράνια. οἱ γὰρ τοὺς ἐκεῖ, φησί, λαχόντες μόρους μείζονας μοίρας λαμβά-
νουσιν. αὕτη γάρ, φησίν, ἐστὶν ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὗτος ὁ οἶκος θεοῦ,
ὅπου ὁ ἀγαθὸς θεὸς κατοικεῖ μόνος, εἰς ὃν οὐκ εἰσελεύσεται, φησίν, ἀκάθαρτος
οὐδείς.[6]) ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντας γενέσθαι νυμφίους

Ῥαχὴλ τὰ τέκνα καὶ οὐκ ἤθελε, φησί, παρακαλεῖσθαι κλαίουσα ἐπ' αὐτοῖς. ᾔδει γάρ, φησίν, ὅτι οὐκ εἰσί" (Matth. 2, 18; Jerem. 31, 15). θρηνεῖ δὲ καὶ Ἱερεμίας τὴν κάτω Ἱερουσαλήμ, οὐ τὴν ἐν Φοινίκῃ πόλιν, ἀλλὰ τὴν κάτω γένεσιν τὴν φθαρτήν. ἔγνω γάρ, φησί, καὶ Ἱερεμίας τὸν τέλειον ἄνθρωπον τὸν ἀναγεννώμενον ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ σαρκικόν. αὐτὸς γοῦν ὁ Ἱερεμίας ἔλεγεν (17, 9)· „ἄνθρωπός ἐστι καὶ τίς γνώσεται αὐτόν;" οὕτως, φησίν, ἐστὶ πάνυ βαθεῖα καὶ δυσκατάληπτος ἡ τοῦ τελείου ἀνθρώπου γνῶσις. ἀρχὴ γάρ, φησίν, τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις. Vielleicht zum Haupttext gehörig.

1) So Keil, ἀπηρτισμένος Cod. Denkbar auch ἀπηργημένος für κατηργημένος (wegen ἀποκεκομμένος).

2) ⟨διὰ τὸ ἀνάγεσθαι τουτέστι⟩ τὸ ἀν. Keil. Denkbar ⟨σημαίνει ἀναθορεῖν⟩ τὸ ἀν.

3) τοῦτο, nämlich τὸ ἀνελθεῖν.

4) Hiernach: οὔσης πλατείας καὶ εὐρυχώρου (Matth. 7, 13). Auch τοὺς ἀπολλυμένους scheint daher zu stammen.

5) μικρὰ Cod. μικρὸν und πρὶν Keil.

6) Hiernach: οὐ ψυχικός, οὐ σαρκικός, ἀλλὰ τηρεῖται πνευματικοῖς μόνοις.

ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱόν (Jes. 7, 14)[1)]
97, 24 **29** μακάριον, Αἰῶνα Αἰώνων.[2)] ἔτι δὲ οἱ Φρύγες λέγουσι τὸν πατέρα τῶν ὅλων εἶναι ἀμύγδαλον, οὐχὶ δένδρον, φησίν, ἀλλὰ εἶναι ἀμύγδαλον ἐκεῖνον τὸν προόντα, ὃς ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν τέλειον καρπὸν οἱονεὶ διασφύζοντα[3)] καὶ κινούμενον ἐν βάθει, διήμυξε τοὺς κόλπους αὐτοῦ καὶ ἐγέννησε τὸν ἀόρατον καὶ ἀκατονόμαστον ⟨καὶ⟩ ἄρρητον παῖδα ἑαυτοῦ, περὶ οὗ λαλοῦμεν. ἀμύξαι γάρ ἐστιν οἱονεὶ ῥῆξαι καὶ διατεμεῖν, καθάπερ, φησίν, ἐπὶ τῶν φλεγμαινόντων σωμάτων καὶ ἐχόντων ἐν ἑαυτοῖς τινα συστροφὴν [[ἃς]] ἀμυχὰς οἱ ἰατροὶ λέγουσιν ⟨ποιεῖν⟩ ἀνατέμνοντες.[4)] οὕτως, φησί, Φρύγες τὸν ⟨προόντα⟩ ἀμύγδαλον καλοῦσιν.[5)]
98, 8 συρικτὰν δέ φασιν εἶναι Φρύγες τὸ ἐκεῖθεν γεγεννημένον, ὅτι πνεῦμα ἐναρμο-
98, 14 **30** νιόν ἐστι τὸ γεγεννημένον.[6)] οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ πολυώνυμος, μυριόμματος, ἀκατάληπτος, οὗ πᾶσα φύσις, ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται. τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὅ, φησίν, ἐστὶ ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως· διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον καὶ κεκρυμμένον καὶ κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται [[ἀπό τε]] αἰώνων δυνάμεων ἐπινοιῶν, θεῶν ἀγγέλων πνευμάτων ἀπεσταλμένων, ὄντων μὴ ὄντων, γεννητῶν ἀγεννήτων, ἀκαταλήπτων καταληπτῶν, ἐνιαυτῶν μηνῶν ἡμερῶν ὡρῶν στιγμῆς ἀμερί-
99, 2 στου.[7)] τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ εἰρημένον· „οὐκ εἰσὶ λόγοι οὐδὲ λαλιαί, ὧν οὐχὶ
99, 6 **31** ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν" (Ps. 18, 4, vgl. 3).[8)] ὅθεν καὶ τοὺς θεάτροις ἐπιδεικνυμένους λέγουσι μηδ' αὐτοὺς ἀπρονοήτως τι λέγειν ἢ ποιεῖν. τοιγαροῦν, φησίν, ἐπὰν συνέλθῃ[9)] ὁ δῆμος ἐν τοῖς θεάτροις, εἰσιών[10)] τις ἠμφιεσμένος

---

1) Hiernach: οὐ ψυχικόν, οὐ σωματικόν, ἀλλὰ.

2) Hiernach: περὶ τούτων, φησί, διαρρήδην εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ὅτι „στενὴ καὶ τεθλιμμένη ἐστὶν ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εἰσερχόμενοι εἰς αὐτήν, πλατεῖα δὲ καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ διερχόμενοι δι' αὐτῆς" (Matth. 7, 13).

3) οἷον ἰδία σφύζοντα Cod. verb. Schn.

4) ἀνατεμόντες Cod. verb. Keil.

5) Hiernach: ἀφ' οὗ προῆλθε καὶ ἐγεννήθη ὁ ἀόρατος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν (Joh. 1, 3).

6) Hiernach: πνεῦμα γάρ, φησίν, ἐστὶν ὁ θεός. διό, φησίν, οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσκυνοῦσιν οὔτε ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί, ἀλλὰ ἐν πνεύματι (Joh. 4, 21). πνευματικὴ γάρ, φησίν, ἐστὶ τῶν τελείων ἡ προσκύνησις, οὐ σαρκική. τὸ δὲ πνεῦμα, φησίν, ἐκεῖ ὅπου καὶ ὁ πατὴρ ὀνομάζεται καὶ ὁ υἱός, ἐκ τούτου ⟨καὶ⟩ τοῦ πατρὸς ἐκεῖ γεννώμενον (γεννώμενος Cod.).

7) Hiernach: ἐξ ἧς ἐξάρχεται τὸ ἐλάχιστον αὐξῆσαι κατὰ μέρος (vielleicht noch zum Text gehörig). ἡ ⟨γὰρ⟩ μηδὲν οὖσα, φησί, καὶ ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα στιγμὴ ἀμέριστος οὖσα γενήσεται ἑαυτῆς ἐπινοίᾳ μέγεθός τι ἀκατάληπτον. αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ὁ κόκκος τοῦ σινάπεως (Matth. 13, 31), ἡ ἀμέριστος ἐνυπάρχουσα τῷ σώματι στιγμή, ἣν οἶδε, φησίν, οὐδεὶς ἢ οἱ πνευματικοὶ μόνοι.

8) Hiernach: ταῦθ' οὕτως σχεδιάζουσι, τὰ ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων λεγόμενά τε καὶ γινόμενα πρὸς ἴδιον νοῦν ⟨ἑρμηνεύοντες⟩, πνευματικῶς (πνευματικὰ Cod.) φάσκοντες πάντα γιν⟨ώσκ⟩εσθαι.

9) συνελθών Cod. verb. Wilamowitz.

10) εἰσίοι Cod. verb. Keil. Vgl. Clemens Protrept. 1, 1: Πανήγυρις Ἑλληνική κτλ.

στολὴν ἔξαλλον, κιθάραν φέρων καὶ ψάλλων, οὕτως λέγει ᾄδων τὰ μεγάλα μυστήρια, οὐκ εἰδὼς ἃ λέγει·

εἴτε Κρόνου γένος εἴτε Διὸς μάκαρ 32
εἴτε Ῥέας μεγάλας, χαῖρε, ⟨ὦ⟩ τὸ κα-
τηφὲς ἄκουσμα Ῥέας Ἄττι. σὲ κα-
λοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄ-
δωνιν, ὅλη δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν, ἐπ-
ουράνιον Μηνὸς κέρας Ἕλλη-
νὶς σοφία[1]), Σαμόθρᾳκες Ἄδαμνα[2]) σε-
βάσμιον, Αἰμόνιοι Κορύβαντα, καὶ
οἱ Φρύγες ἄλλοτε μὲν Πάπαν, ποτὲ
δὲ ⟨αὖ⟩ νεκὺν ἢ θεὸν ἢ τὸν ἄκαρπον ἢ
αἴπολον ἢ χλοερὸν σταχὺν ἀμη-
θέντα ἢ τὸν πολύκαρπον ἔτικτεν ἀ-
μύγδαλος ἀνέρα συρικτὰν . . . . . ⟨Ἄττιν⟩.[3])

1) ἕλληνες σοφίαν Cod. verb. Wil. Diels. 2) ἀδὰμ Cod. verb. Bergk.

3) Es fehlt eine Klausel, die sich aus der Fortsetzung des Hippolyt erraten läßt: τοῦτόν φησιν εἶναι πολύμορφον Ἄττιν, ὃν ὑμνοῦντες λέγουσιν οὕτως·

Ἄττιν ὑμνήσω τὸν Ῥείης
οὐ κωδώνων σὺμ βόμβοις
οὐδ' αὐλῷ
Ἰδαίων
Κουρήτων
μυκητᾷ.
ἀλλ' εἰς Φοιβείαν μίξω
μοῦσαν φορμίγγων· εὐοῖ,
εὐάν, ὡς Πάν, ὡς Βακχεύς,
ὡς ποιμὴν λευκῶν ἄστρων.

ANHANG III

URCHRISTENTUM UND RELIGIONSGESCHICHTE

Eine Laienantwort an K. Holl.

Zu einem letzten Anhang nötigt mich ein Angriff auf meine Wissenschaft, der von einem ernsten und gedankenreichen Forscher, K. Holl, soeben unter dem Titel ‚Urchristentum und Religionsgeschichte' in der Zeitschrift für systematische Theologie 1924 S. 387 und gesondert in den Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode Heft 10 veröffentlicht ist. Er berührt gerade die in meiner Schrift behandelten methodischen Fragen[1]) so nahe und wird, wiewohl er eigentlich wohl in einem theologischen Parteistreit Stellung nehmen will, zweifellos über die Theologenkreise hinaus so weite Wirkung üben, daß ich ein Eingehen nicht vermeiden kann, an dem schon abgeschlossenen Text meines Buches aber seinetwegen nichts ändern will. Auch daß ich noch einmal dabei die mit gutem Grund unbeliebte Form der Selbstverteidigung wählen muß, liegt leider in der Sache. Holl hat meinem Kollegen Geffcken und mir die Ehre erwiesen, uns unter eine Anzahl lebender und toter Theologen einzureihen, die er als Einheit bekämpft. Für alle zu reden, habe ich weder Recht noch hinreichende Kenntnis; gar zu weit liegen die Arbeitsfelder auseinander, zumal Holl auch Sachen hereinzieht, die mit Religionsgeschichte gar nichts zu tun haben. Die Themastellung aber hat es wohl für Holl mit sich gebracht, daß er so oft von der Gesamtheit redet, wo er einen meint. Ein festes Bild des Religionshistorikers, wie er ist, aber nicht sein soll, steht vor seinem Auge, und wenn der einzelne abweicht, ist er eben „unklar".[2]) Das führt dazu, daß wohl jeder von uns wichtige Punkte aufzählen könnte, an denen ein allgemein gemachter Vorwurf ihn nicht trifft oder gar seinen klaren Äußerungen widerspricht. Das sind wir gewöhnt, und darauf Wert zu legen bedeutete Streit um Persönliches und hätte kaum für den Leser Interesse.

In die prinzipiellen Fragen führt uns am besten eine Bemerkung auf S. 14 A. 1 des Sonderdruckes ein: „Nicht ganz klar scheint mir die Stellungnahme Reitzensteins.[3]) Er arbeitet mit einer Schärfe, an der sich

1) So nach der Nachweisbarkeit und Bedeutung von Entlehnungen und nach den Begriffen Originalität und Individualität.

2) Das tritt naturgemäß ein, wenn er etwas sagt, was Holl auch billigen könnte.

3) Dem Zusammenhang nach muß das bedeuten: zu der Bezeichnung des Christentums als synkretistischer Religion. Holl weiß, daß ich sie nie gebraucht habe, aber das genügt ihm nicht; er grübelt darüber, ob ich sie nicht hätte gebrauchen müssen. Wie ich über die Bezeichnung denke, habe ich in dem Nachruf auf Bousset, der sie ursprünglich verwendet und später ausdrücklich aufgegeben hat, hinreichend gezeigt

manche Theologen ein Beispiel nehmen könnten, den Unterschied des christlichen und des iranischen Erlösungsgedankens heraus (Histor. Zeitschr. Bd. 126. S. 49; Vorchristliche Erlösungslehren S. 123), aber daneben klingt es bei ihm doch immer so (!), als ob er vom iranischen Erlösungsgedanken aus das Christentum erklären wollte. Erklärt man eine Sache, wenn man etwas vorführt, wovon sie grundsätzlich verschieden ist?" Schon aus dem Umstand, daß ich hier meinerseits eine Unklarheit bei Holl finde, schließe ich, daß hier ein Unterschied der Methode zugrunde liegt, dessen Klarstellung auch für andere Fragen Wichtigkeit hat. Holl hat ganz richtig empfunden, einen wichtigen Zug im Christentum wollte ich erklären. Dies Erklären scheint mir an sich das Ziel der historisch-philologischen Arbeit an einer Religion.[1]) So fasse ich Ed. Meyers Geschichte seines Ursprungs, die Holl mit Lob erwähnt, freilich auch nicht zu der befehdeten Religionsgeschichte rechnet, als Erklärung des Christentums, natürlich von seinem persönlichen Standpunkt aus. Und gibt Holl keine Erklärung, wenn er, Ed. Meyer folgend, als seine Überzeugung hinstellt, der große Gedanke des Weltgerichts sei von Zoroaster ins Judentum, von da in das Christentum übergegangen? Er fügt ja hinzu, daß er in der im Judentum abgeänderten Form als „durch den Monotheismus begrenzter Dualismus, ein 'Menschensohn' als Erlöser, Weltgericht und Unsterblichkeitsglaube eine Voraussetzung für das religiöse Denken Jesu bildet" (S. 7). Also, daß gegen eine derartige Erklärung an sich kein religiöses Bedenken zu erheben ist, ist unsre gemeinsame Überzeugung; ebenso, daß man Entlehnungen annehmen darf, auch wenn dabei Änderungen und Ausgestaltungen stattgefunden haben, die durch Religion oder Volkstum des empfangenden Teiles erklärbar sind.

In der Tat läßt sich ja in der Religionsgeschichte noch weniger als in irgendeinem anderen Teil der Geistesgeschichte eine Entlehnung ohne Umbildung und Anpassung denken; zur Religion wird mir nur, was ich selbst empfinden kann.[2]) Ich bitte den Leser, sich die Lehre von den Weltaltern und dem Weltgott in dem Hauptteil dieses Buches in Erinnerung zu rufen. Da ist der Zusammenhang historisch schwer zu

(Geschäftl. Nachrichten d. Ges. d. Wissensch., Gött. 1920 S. 3). Die Polemik gegen die Religionsgeschichte hat dem Schlagwort einen andern Sinn gegeben als der, in dem es ursprünglich geprägt war. Für Holl ist dieser neue Sinn allein möglich und dem Worte immanent, nur findet er aus persönlichem Bedürfnis eine neue Begrenzung: Entlehnungen — auch in den wichtigsten Punkten — darf man annehmen, nur darf man nicht erklären; wer das tut, faßt das Christentum als synkretistische Religion.

1) Ihrer Natur nach kann sie von dem dogmatischen Begriff der Offenbarung so wenig ausgehen wie eine Untersuchung der Frage, wodurch wir den Weltkrieg verloren haben, von der Frage der Weltregierung Gottes.

2) Ihr Innerstes liegt in der Empfindung, der Religiosiät, nicht dem Dogma.

erweisen, aber er steht fest, und die Umbildung ist wenigstens im Griechischen groß. Wenn ich eine Einwirkung des iranischen Erlösungsgedankens[1]) durch das Judentum auf das Christentum annahm und dennoch gewissenhaft auch die Bedenken, die in der Größe der Wandlung, dem Zusatz des Neuen liegen, dem Leser glaubte vorführen zu müssen, so kann ich eine Unklarheit darin nicht finden. Holl scheint meine Charakteristik der Unterschiede zu billigen, führt die Worte nicht an und versichert hier, der christliche Gedanke sei „grundsätzlich verschieden",[2]) könne also doch nicht so erklärt werden. Wie bringe ich damit zusammen, daß Holl wenige Seiten vorher sagt, daß nach seiner Überzeugung das Judentum die Idee eines Menschensohnes als Erlöser aus der iranischen Lehre entwickelt und Jesus sie von hier überkommen hat? Will er die Religiosität Jesu synkretistisch nennen?

Den Ursprung dieser Unklarheit kann ich nur darin suchen, daß die „positive" Theologie lange Zeit eine sprachliche oder sachliche Entlehnung nur dann glaubte zugeben zu sollen, wenn keinerlei Unterschied sich nachweisen ließe.[3]) Holl kann das nach seinem historischen Empfinden nicht zugeben, aber auch von jener Methode nicht freikommen. Wo er polemisieren will, greift er unwillkürlich zu ihr. Immer wieder scheint er Verletzungen der Originalität des Christentums[4]) zu empfinden und sieht, wenn man trotz der Entlehnung die Individualität des Christentums betont, darin nur „Unklarheit", wenn man es unterläßt, freilich auch wieder einen Mangel an religiösem Empfinden. Er möchte in unsre Seelen hineinleuchten; das gibt seiner Polemik den bisweilen unerfreulichen Ton.

Er betrachtet es (S. 14) als den schwersten Mangel der gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Forschung, daß sie an der einfachen Frage, wodurch denn dann eigentlich das Christentum über die andern Re-

---

1) Das sogenannte Erlösungsmysterium kam nur insofern in Frage, als es nach meiner Überzeugung eine jüngere, dem Judentum schon näher stehende Form des iranischen Erlösergedankens erkennen läßt. Ob Holl dieses Mittelglied annimmt oder anzweifelt, ist für diese Frage ganz gleichgültig, da wir über Anfang und Ende der Entwicklungsreihe einer Ansicht sind. Nicht einmal das Wort „Erklären" kann Holl in anderem Sinne auf meine als auf seine Annahme anwenden; was wir tun ist vom wissenschaftlichen wie vom dogmatischen Standpunkt aus genau dasselbe.

2) Ich habe den Ausdruck m. W. nicht gebraucht; er enthält rein ein Urteil, das Holl fällt. Die Umwandlung selbst suchte ich aus dem religiösen Empfinden Jesu zu erklären, die Gott und Mensch in ein ganz neues Verhältnis zueinander stellt. Dies Empfinden aber glaubte ich dem Personenbild des Stifters entnehmen zu dürfen, das für jene Zeit ganz unerfindbar gewesen sei. Holl kommt im Kampf gegen die Religionshistoriker auf diese Fragen. Unsere Übereinstimmung hat er übersehen.

3) Man denke etwa an Heinricis unglückliches Altersbuch 'Die Hermes-Mystik und das Neue Testament', Leipzig 1918 (vgl. Gött. Gel. Anz. 1918 S. 241).

4) Er gebraucht diese Wendung, die ein Größerer geprägt hat, freilich nicht.

ligionen gesiegt habe, fast völlig vorübergeht.[1]) Geffckens Buch „Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums" hat in dieser Hinsicht geradezu erschütternd auf ihn gewirkt.[2]) Geffcken, der nur das Heidentum geschildert und dabei möglichst objektiv Entlehnungen des Christentums aus dem Heidentum, aber auch des Heidentums aus dem Christentum festzustellen versucht hat, konnte nur am Schluß diese Frage aufwerfen und keinen der oft angeführten Einzelgründe als voll hinreichend anerkennen (S. 244): „Vor uns liegt eine lange und wechselvolle Entwicklung, ausgegangen von einer Persönlichkeit, die in der Geschichte ihresgleichen nicht hat und so allerdings des Rätsels Lösung enthält." Holl nennt das dunkle Orakelworte[3]) und wendet entrüstet ein: „Aber worin das Unvergleichliche dieser Persönlichkeit besteht und inwiefern sie des Rätsels Lösung enthält, darüber verrät uns Geffcken leider gar nichts." — Ich weiß nicht, ob jede Darstellung des Ausgangs des antiken Heidentums notwendig erfordert, daß der Verfasser mit einer Predigt oder einem ausführlichen religiösen Bekenntnis schließt; Geffckens Darstellung jedenfalls verlangte Zurückhaltung, sie wollte nur dem Theologen das Material bieten.[4]) Für Holl wird diese Zurückhaltung Grund zum Grübeln: „Und auch an dem, was hier wenigstens angedeutet zu sein scheint (!), wird man wieder zweifelhaft, wenn man die letzten Schlußworte liest, S. 246: 'Es muß einmal eine gemeinsame Religionsgeschichte der ganzen Epoche geschrieben werden, die uns das gesamte innere Leben dieser

1) Daß die für Theologen besonders schwere Anklage Bousset nicht trifft, brauche ich nicht auszuführen. Aber auch die Lebenden könnten wohl verlangen, daß die Werke und Stellen bezeichnet würden, wo sie es hätten tun sollen und unterlassen haben.

2) Ich muß im folgenden Holls lange Zitate etwas kürzen. Ob der Sinn dabei irgendwie gelitten hat, bitte ich Holl nachzuprüfen.

3) Ich finde das nicht, zumal wenn der Leser unmittelbar vorher am Schluß der Ausführungen (S. 241) die von Holl nicht angeführten Worte gelesen hat: „Den eigentlichen Kern des Christentums berühren diese Zusammenhänge nicht, so groß der Wert ihrer Ermittlung auch im Einzelfalle bleibt. Kein Vernünftiger wird einen Paulus aus seiner Kunde der Mysterien, einen Ambrosius aus ciceronischer Ethik, einen Augustinus aus dem Neuplatonismus erklären wollen. Was diese großen Geister des Christenglaubens trieb, was in ihnen zur weltbewegenden Macht ward, war im letzten Grunde Christus' Wesen selbst und wird uns wie dieses immerdar ein Geheimnis bleiben." Ganz „merkwürdig" berührte mich, als ich die Stelle bei Geffcken (S. 235) nachschlug, Holls Entrüstung über die angeblich „kurze Abfertigung" Useners, der sich gewiß in manchem vergriffen habe, aber ein Mann von solchem Range sei, daß er sich nicht so einfach, wie Geffcken glaube, bei Seite schieben lasse (Holl S. 15 A). Geffckens lange Ausführung bietet kein Wort, das sich nicht mit der Ehrfurcht des Schülers gegen den großen Lehrer, dem er doch in einer Einzelheit nicht folgen kann, vertrüge. Ich verehre Usener sehr tief, habe aber den Mißgriff, um den es sich handelt, immer abgelehnt.

4) Als Ergänzung zu Harnacks 'Mission und Ausbreitung des Christentums' sollte sie 'den Kraftradius und die Machtmittel des Heidentums' darstellen, vgl. die Vorrede und Neue Jahrb. f. d. klassische Altertum XLI, 1918, S. 93. Holl stellt das Buch von Anfang an unter einen falschen Gesichtspunkt.

Zeiten im Vollbilde zeigen und so auch die großen christlichen Männer auf der Folie des Heidentums noch heller als bisher auftauchen lassen würde. Denn auch das Heidentum war jahrhundertelang eine große, einheitliche religiöse Macht. Die Lösung dieser Aufgabe dünkt mich notwendig. Denn, sagt Söderblom mit vollem Recht, alles, was wir Religion nennen, bildet trotz der Unterschiede und Gegensätze eine zusammenhängende Größe, die von der Wissenschaft einheitlich bearbeitet werden muß.' Wenn der letzte Satz — so fährt Holl fort — im Ernst gelten soll, wo bleibt dann Raum für eine Persönlichkeit, die in der Geschichte ihresgleichen nicht hat?" Ich brauche den scharfen Dialektiker Holl nicht darauf aufmerksam zu machen, worin die Schwäche dieser Frage liegt. Mir liegt an etwas anderem: Söderbloms Christentum will er ja wohl nicht in Zweifel ziehen, und das Wort Ernst soll hier wohl nicht dem Worte Scherz gegenüberstehen. Wird dann nicht ein Zweifel an der Aufrichtigkeit Geffckens in dem Leser wachgerufen? [1]) Ich will, da ich den Eindruck habe, daß bei Holl der Vorwurf der Unklarheit diese Nebenwirkung auf sein Publikum üben muß, sofort erklären, daß ich ihn nicht so meine und Zweifel an dem „Ernst" Holls weder hege noch bei andern erwecken will.

Holl erklärt S. 30: „Ich kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß die heutigen Forscher nur das bei Paulus als lebendig gelten lassen, was ihnen selbst annehmbar und verständlich erscheint." Ein ernstes Wort bei der Erziehung junger Theologen, aber mir gerade hier schwer bedenklich. Ich nehme an, daß das als herber Tadel gemeinte Wort auf jeden Theologen und also auch auf Holl zutrifft.[2]) Ich selbst stehe nicht an, mich ihm rückhaltlos zu unterwerfen. Jeder Philologe und Historiker erfährt an sich beständig, wenn er sich mit andern vergleicht, daß sich ihm eine große geschichtliche oder literargeschichtliche Persönlichkeit nur im Spiegel der eigenen Individualität darstellt; Goethe oder Plato, Augustin oder Luther sind für jeden Betrachtenden immer wieder etwas Verschiedenes. Für den Theologen, der nicht Angelerntes,

1) Der Eindruck wird verstärkt, wenn gleich die nächsten Ausführungen Holls die Frage aufwerfen, ob der Sieg des Christentums nur durch den Staat bewirkt, das Gefühl seiner Bekenner, etwas anderes zu sein als die Vertreter aller anderen Religionen, nur eine Einbildung gewesen sei, von der Anmerkung begleitet wird: „Dieser Anschauung nähert sich allerdings Geffcken stark in dem vielleicht bezeichnendsten Abschnitt seines Buches S. 20ff. In der Zeit der „Meisterlosigkeit" macht das Christentum Fortschritte, aber sobald ein kräftiger Herrscher wie Diokletian sich des Heidentums wieder annimmt, gewinnt dies wieder neues Leben."

2) Den Einwurf, daß Holl dem Irrationalen in der Religion einen größeren Spielraum läßt als die Männer, die er angreift, erwarte ich nicht; er läßt es zu, so weit es ihm annehmbar und verständlich scheint, schließt aber die *ratio* in keiner Weise aus. Nur scheint er mir sein Maß als für alle verbindlich hinzustellen.

sondern Erlebtes bieten soll, muß es wohl ähnlich sein, und darüber, daß seine Pflicht dann ist, die Persönlichkeit so darzustellen, wie er sie nach reiflicher Prüfung empfindet, wird hoffentlich kein Streit sein. Wenn also Holl fortfährt: „Paulus hat sich jedenfalls anders aufgefaßt, als er bei ihnen herauskommt," so frage ich, woher er die absolute Gewißheit dieser Versicherung nimmt. Daß er seine Auffassung für richtig hält und äußert, ist selbstverständlich und dankenswert, daß er verlangt, daß jeder andere sie genau so ausspricht, und es in dieser Weise verlangt, vielleicht weniger. Hierin sehe ich einen Widerspruch zu dem Geist des Protestantismus.

Holl geht von der Behauptung aus, man zeichne heut ein Bild des Paulus, in dem der Jude Paulus so gut wie ganz verschwinde und dafür der Hellenist die Oberhand erhalte, und stellt dem seinen Satz gegenüber „Paulus fühlt sich zum Hellenismus nicht weniger scharf im Gegensatz als zum Judentum." Wer hat das wohl je geleugnet?[1]) Ich jedenfalls nicht, der ich als mein Ziel bezeichnete, nachzuweisen, daß Paulus ernstlich darum gerungen hat, auch den Hellenen Hellene zu werden, und in einem Buche über die hellenistischen Mysterienreligionen, selbst wenn ich es gewollt hätte, nicht einmal die Möglichkeit hatte, auf das jüdische Element in Paulus näher einzugehen. Daß darum meine Ausführungen nach dieser Seite Ergänzung verlangten, hatte ich betont und sie selbst ursprünglich nur als eine notwendige Ergänzung zu dem von Ed. Schwartz entworfenen Charakterbild hingestellt, das in seiner damaligen Fassung Paulus nur als Juden sah. Die Folge ist, daß Holl wieder „Unklarheit" wittert (S. 29, 2): „Reitzensteins Stellungnahme scheint mir auch in dieser Frage nicht ganz ausgeglichen. Auf der einen Seite sagt er z. B. (S. 63) 'Daß Paulus auf die Anschauungen der Gemeinden, an die er schreibt, Rücksicht nimmt und sich müht, auf ihre Sprache und Vorstellungen einzugehen, sehen wir in den Korintherbriefen und mußte selbstverständlich sein', fügt aber sofort hinzu: 'Nur darf man das Innerste und Persönlichste in der Religiosität des Paulus nicht aus dem Glauben seiner späteren Gemeinden herleiten.' Aber dann heißt es wiederum am Schluß S. 66 'mag unendlich viel in seinem Denken und Empfinden jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen'." Nun muß doch der Leser sich verletzt fühlen! Daß die kurzen Sätze des Vortrags in einem Kommentar erläutert waren und hier die Stelle

1) Für Bousset, an den der Leser wohl zunächst denkt, verweise ich auf die Schrift „Jesus der Herr" und meine Ausführungen in dem Nachruf S. 10 und 11.

1. Kor. 9, 1 οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος,[1]) οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα mit der Darstellung seines Verhaltens gegenüber der Urgemeinde und ihren Führern in Verbindung gebracht war (S. 53 und 229ff.), hat Holl übersehen. Dem dort Gesagten könnte ich hier nur hinzufügen, daß diese Berufung auf die Schau des Auferstandenen wohl nicht für das Land bestimmt war, wo außer den Aposteln Hunderte von Gläubigen sich derselben Vision rühmen konnten. So beglaubigt sich für hellenistische Hörer der Sendbote Christi. Ich würde auf den Poimandres verweisen, wenn das nicht zu neuen Mißdeutungen Anlaß gäbe. Aber es ist — man verzeihe den pointierten Ausdruck — auch ein Diaspora-Empfinden. Als einzigartig muß Paulus für sich das Erlebnis empfunden haben, wenn es diese Wirkung üben kann. Ich komme später darauf zurück. Und jenes „Innerste und Persönlichste in der Religiosität des Paulus"? Ich habe damit das Verhältnis des Apostels zu Gott und seine Auffassung des Todes Jesu gemeint und darüber S. 258/59 ein paar Worte gesagt, die sich wohl mit dem vertragen, was Holl als nie von den Religionsgeschichtlern bedacht und empfunden vorbringt. Der Glaube des Paulus an sein Apostolat hat für die Weltgeschichte gewiß sehr hohe Bedeutung, der Glaube, daß nach Gottes Willen Jesus für seine Sünden gestorben ist, für seine Religiosität aber wohl höhere.

Das führt mich zu einem letzten Punkt, der Beanstandung der Forschungsmethode (Holl S. 38). Daß ich von der Sprache ausging, hat vielleicht seinen Grund darin, daß ich Philologe bin, vielleicht auch in der Geschichte des Büchleins, das Holl bekämpft. Mich beschäftigte in einer einsamen Schwarzwald-Sommerfrische ein Wort des Paulus, das mir völlig unverständlich blieb, I. Kor. 2, 14. 15. Daß ψυχικός und πνευματικός hier feste, der Gemeinde bekannte Termini seien, schien mir klar, wie sie es werden konnten und was sie bedeuteten, rätselhaft. Das war kein Griechisch! Möglichst scharfe Interpretation der Stelle mehrte die Schwierigkeit der ersten Frage nur, und was ich nach der Heimkehr in den Kommentaren und sonstigen Hilfsmitteln fand, schöne, ganz modern gedachte Psychologien, die Paulus sich ersonnen haben müßte, handgreiflich verkehrte Behauptungen, wie die Begriffe πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα ἀνθρώπου seien ausschließlich biblisch, oder γνῶσις bedeute bei Paulus wissenschaftliche Erkenntnis, oder Deutungen von πνευματικός, in denen alle Adjektiva, die man von dem modernen Begriff und Wort Geist herleiten kann, von Geistlich bis zu Geistreich miteinander beliebig wechselten, brachten keine Förderung. Als ich glaubte, für mich einen Weg gefunden und mir durch Inter-

1) Auf die Freiheit vom Gesetz kann diese ἐλευθερία nach dem Zusammenhang nicht gehen.

pretation langer Stücke der Briefe gesichert zu haben — ein Teil ist ja später gedruckt worden —, kam überraschend die Aufforderung des Wissenschaftlichen Predigervereins für Elsaß-Lothringen zu einem Vortrag; der Rahmen der Untersuchung mußte erweitert werden und — das Buch entstand. Herausgewachsen ist es aus dem Wunsch, ohne alle dogmatischen oder polemischen oder erbaulichen Nebengedanken nur zu fragen: was mußte der Grieche der Zeit heraushören?[1]) Dahinter erst konnte die Frage liegen: was wollte der Schriftsteller sagen? und wieder erst hinter ihr: wie konnte er zu der Ansicht und zu dem Ausdruck kommen?

So bin ich natürlich etwas überrascht, wenn ich bei Holl lese: „Man verbaut sich jedoch auch hier den Zugang zum Tiefsten, was Paulus gedacht hat, wenn man seine Anschauungen von hellenistischen Vorstellungen aus zu erfassen sucht. Reitzenstein ist diesen Weg, den er methodisch für den einzig richtigen erklärt (Die hellenist. Mysterienrel.[2], S. 163), gegangen. Er glaubt feststellen zu können, 'daß sich bei Paulus alle Stellen (die vom πνεῦμα handeln) aus dem hellenistischen Gebrauch erklären lassen'." Das Zitat ist unrichtig, zwei weit getrennte Stellen sind beide aus ihrem Zusammenhang gerissen, und dieser Zusammenhang beidemal willkürlich mißdeutet. Der Exkurs über die Worte γνῶσις und πνεῦμα, gegen den Holl sich hier wendet, entsprach der kurzen Zusammenfassung in dem Vortrag S. 44—50 und verwies auf sie. Durch eine Betrachtung der Worte γνωστικός und πνευματικός sollte lexikalisch erwiesen werden, daß es einen Gnostizismus schon vor Paulus gegeben habe (S. 50). So wurde für γνῶσις zunächst ausgeführt, daß das Wort in der älteren griechischen Literatur fast immer einen Genetiv verlangt und inhaltlich farblos ist; in der späteren religiösen Literatur hat es eine bestimmte technische Bedeutung: auch alleinstehend bezeichnet es fast immer die γνῶσις θεοῦ, eine Schau Gottes. Die Synonyme und Ersatzmittel, die Verbindungen und bildlichen Verwendungen wurden besprochen, das auffällige Vermeiden des Wortes bei den Philosophen, auch wenn sie denselben Sinn ausdrücken wollten, nachgewiesen, endlich dargelegt, daß jener technische Gebrauch der heidnischen religiösen Sprache ganz dem des Paulus entspreche. Dann begann der zweite Teil, über den Gebrauch von πνεῦμα, mit den Worten (S. 159): „Gehen wir, wie es methodisch einzig richtig ist, wieder vom Heidentum aus." Wieder wurde ein ältester Gebrauch, der sich bei vielen Völkern findet[2]) und

1) Mir schien und scheint das einfach ein Gebot der Ehrfurcht, nicht nur der Wissenschaft. Ich erinnere mich noch heut, wie ich bei vielen Stellen, deren Verwendung in erbaulicher Literatur mir besonders bekannt war, staunte, als ich sie so zu betrachten versuchte. 2) Vgl. die indische Vorstellung vom *ātman* (Hauch).

πνεῦμα für die noch unklare Vorstellung der Seele gebraucht, kurz charakterisiert, dann im klassischen Griechisch das Vordringen des Begriffes ψυχή verfolgt, wieder die Stellung der Philosophie gekennzeichnet, endlich die religiöse Literatur der Spätzeit besprochen. Hier wurden die Zauberpapyri besonders herausgegriffen, weil ihre Autoren den volkstümlichen Gebrauch am besten boten und am wenigsten im Verdacht stehen konnten, von Paulus beeinflußt zu sein. Das Ergebnis ist in dem Vortrag mit den Worten gebucht, die Holls Angriff noch viel eindrucksvoller hätten gestalten können: „Es scheint noch nicht beobachtet, daß alle die verschiedenen Abtönungen, die das Wort πνεῦμα bei Paulus annimmt, sich in den Zauberpapyri in geradezu klassischen Beispielen wiederfinden. Paulus hat sich nicht etwa eine besondere Psychologie und eine dazu gehörige Geheimsprache zurecht gezimmert, sondern spricht das Griechisch seiner Zeit." In der breiteren Ausführung des Exkurses, die Holl wohl allein gelesen hat, war dann die Vermutung ausgesprochen, daß bei dem neuen Vordringen des Wortes πνεῦμα wohl (ähnlich wie bei dem Worte γνῶσις) ein orientalischer Sprachgebrauch einwirke: „Es ist immerhin beachtenswert, daß sich bei Paulus alle Stellen aus dem hellenistischen[1]) Gebrauch erklären lassen (vor allem auch die, bei welchen gar nicht zu entscheiden ist, ob von dem πνεῦμα des Menschen oder von einem göttlichen πνεῦμα die Rede ist, wie zu B. I. Kor. 5, 4. 5). Ob ebenso leicht alle aus dem hebräischen Gebrauch von *ruach* und *nephesch* oder dem Gebrauch von πνεῦμα in der Septuaginta zu verstehen sind, wird der Theologe entscheiden müssen." Ich fügte hinzu, daß mir Paulus lexikalisch, wie nach Deißmanns Beobachtung syntaktisch, weniger von der Septuaginta beeinflußt scheine, als man zunächst erwarten könnte (S. 163). Dies ist die Stelle, aus der Holl seine oben S. 181 abgedruckte Anführung entnimmt — mit wieviel Recht, möge der Leser beurteilen. Er fährt fort: „Aber es ist ihm in keiner Weise gelungen, ja er hat es nicht einmal versucht, den sittlichen Gehalt, der bei Paulus doch zweifellos mit seiner Anschauung vom πνεῦμα verknüpft war, vom Hellenismus abzuleiten." Ich bin hier dankbar für die Worte, die meine Schuld erhöhen sollen: er hat es nicht einmal versucht! Ich konnte das auch gar nicht, denn ich habe nicht von dem religiösen Inhalt gesprochen, sondern nur von dem Worte selbst und seinen auch bei Paulus ganz verschiedenen Verwendungen und Bedeutungen. Holl beginnt nun das Fehlerhafte meiner Methode nachzuweisen. Sie wäre berechtigt, wenn Paulus den Begriff des πνεῦμα nur aus Büchern hätte entnehmen können. Das verstehe ich nicht, ich habe ja behauptet, daß er den Gebrauch von πνεῦμα dem Leben, nämlich der

1) Also orientalisch beeinflußten griechischen Sprachgebrauch.

lebendigen Sprache entnahm. Nun behauptet Holl gegen mich: „Aber Paulus kennt doch das πνεῦμα — nicht einen 'Begriff' des πνεῦμα, sondern die Sache selbst — aus dem Leben; aus dem Leben der Urgemeinde,[1]) wo das πνεῦμα als eine Wirklichkeit vorhanden war. Paulus weiß es schon nicht anders, als daß jeder Christ das πνεῦμα lebendig in sich fühlt und daß zudem noch πνευματικοί in besonderem Sinne[2]) zum Wesen einer christlichen Gemeinde gehören. An dieses anschaulich ihm Gegebene knüpft die Weiterbildung des Paulus an; von dort aus ist er also zunächst zu verstehen."

Ich weiß von einem jüngeren Theologen, daß ihm diese Ausführungen einen geradezu zwingenden Eindruck gemacht haben. Das liegt wohl an der Verschiedenheit unsrer Fächer. Die „Wirkungen des Geistes" sind ja für den Theologen ein fester technischer Begriff, neuerdings sogar ein Buchtitel; mich und wohl manchen Philologen hatte er zunächst in Erstaunen versetzt. Daß der Theologe empfindet, „die Sache ist plötzlich da, und damit auch das Wort; nichts einfacher", ist begreiflich. Der Philologe wird einwenden: „Nein; die Sprache war vorher da; sie bietet für die neue Empfindungstatsache das Wort; in seiner Wahl ist niemand ganz frei." Nun weiß ich leider, wenn ich mich jetzt auf Holls Wunsch nur auf den einen Teil des Wortgebrauches beschränke, gerade von der Urgemeinde unendlich wenig. Wir haben nur die Berichte der Apostelgeschichte, also die Auffassung eines späteren Griechen; von den aramäischen Worten wissen wir nichts; die Erscheinung des Zungenredens, die ihm mit der doch wohl ursprünglich nicht jüdischen Taufe verbunden scheint, faßt er anders als Paulus; den Begriff Pneumatiker, der für Paulus so wichtig ist, scheint er nicht zu kennen. Die Behauptung, daß der christliche Pneumabegriff von Jerusalem ausgehen muß, könnte sich also nur auf den Pfingstbericht und dessen dogmatische Ausdeutung stützen. Ich weiß nicht, ob Holl diesen Weg einschlagen will. Wer den „Himmelfahrtsgedanken" wie er erklärt (vgl. unten S. 184 A. 2), kann es wohl kaum, denn Himmelfahrts- und Pfingstgedanke entsprechen sich. Wenn Holl eine ganze, gewiß tief empfundene, aber außerordentlich künstliche Konstruktion, die den Hellenisten Paulus so gut wie ganz verschwinden läßt und in der Theologie des Apostels im Grunde nur die notwendige Entwicklung aus dem ihm bekannten Gottesempfinden Jesu sieht, auf diesen

1) Holl muß das Wort hier wie auch sonst nur von der Gemeinde in Jerusalem verstehen. Wenn es sich um eine hellenistische Gemeinde, etwa Damaskus oder Antiochia, handeln sollte, wäre sein Beweis wohl hinfällig.

2) Wie das Wort entstehen konnte, sagt Holl so wenig wie, was er darunter versteht oder wie der Gegensatz ψυχικός entstehen konnte. Auch sonst ist mir leider kein Versuch meiner Gegner bekannt geworden, auf diesen mir wichtigsten Teil meiner Arbeit, die sprachlichen Untersuchungen, einzugehen.

etwas zu einfachen Schluß begründet, „Das πνεῦμα war in Jerusalem Tatsache, also hat Paulus das Wort von hier", so frage ich: „Ja war diese Tatsache nicht auch an anderen Stellen? Nicht auch in Damaskus und Antiochia?" Holl beruft sich auf die Christus-Visionen: nach der der Fünfhundert, der des Jacobus und aller Apostel, die offenbar weit zurückliegen, weiß Paulus von keiner mehr;[1]) auf die Märtyrer-Auffassung, die er (Holl) sich konstruiert hat:[2]) sie kann für Jerusalem damals noch kaum Bedeutung gehabt haben. Aber Holl geht weiter: aus dieser jerusalemitanischen Tatsache des Geistes entwickelt sich für ihn die Christologie, ja eigentlich die Theologie des Paulus. Die Ausführung ist hier ganz kurz, ich möchte fast sagen, sie mangelt, denn ich glaube, in ihr müßte sich zeigen, daß auch Holl dabei den griechischen und den dogmatischen Begriff πνεῦμα einfach voraussetzt. So wende ich hier ein: „Paulus hat sich selbst jedenfalls anders aufgefaßt." Sein Handeln in Jerusalem und seine Darstellung dessen im Galaterbrief zeigt, daß er nicht etwa

1) I. Kor. 15, 5.

2) Daß ich und alle Philologen, mit denen ich sie besprach, ihre Grundlage, die Beschränkung der Deutung von ψευδομάρτυς I. Kor. 15, 15 für sprachwidrig, den Oberbau für überkünstelt halten, führe ich, um den alten Streit nicht zu erneuern, nicht aus. Die Methode Holls glaube ich Hermes LII, 1917, S. 451 A. 1 richtig dargestellt zu haben. Wohl aber darf ich meine Verwunderung darüber aussprechen, daß Holl sich zugleich auf seine Ausführung Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1921 (1922 bei ihm ist wohl Druckfehler) S. 928 beruft. Wohl lese ich hier, „die Erscheinungen an sich (nämlich des Auferstandenen) haben den freien prophetischen Geist geweckt. Seitdem entfaltet sich, und nicht bloß in der Urgemeinde, sondern in allen christlichen Gemeinden ein reiches pneumatisches Leben." Aber gerade hier wird auch als entscheidend betont, daß die Urgemeinde in einem gewissen Augenblick einen Strich zog und eine bestimmte Erscheinung als die letzte erklärte. Daraus entstand der Himmelfahrtsgedanke, daraus der Auktoritäts- und Überlieferungsgedanke. Charisma und Tradition entstehen nicht im beträchtlichen zeitlichen Abstand voneinander, sondern fast gleichzeitig und an derselben Stelle, und zwar so, daß der Überlieferungsgedanke sich sofort über das Charisma erhebt (von Holl gesperrt). Denn an die Höhe, auf der die Christuserscheinungen standen, vermochte keine Wirkung des Charisma heranzureichen. Ich erwidere: Diese ganze Herleitung des Charisma aus der Christusvision stützt sich auf keinerlei Tradition und widerstreitet schroff der Auffassung und Erzählung der Apostelgeschichte. Wie sie Holl mit dem Bericht von mehr als 500 Visionären (in Jerusalem, siehe S. 923) in Einklang bringt oder wie er sich denkt, daß dabei sofort der Überlieferungsgedanke über das Charisma, das aus der Vision stammt, herauswachsen und den Beschluß erzeugen kann, von nun an keine Visionen mehr anzunehmen, frage ich nicht. Als Unterschied der paulinischen Gemeinden von der jerusalemitanischen führt Holl S. 943 an: „Nach Paulus hört der Gläubige nicht nur von Christus, sondern er tritt selbst mit ihm in Berührung, hat ihn und seinen Geist in sich und ist darum befähigt, ein Urteil über das, was Christi Sinn entspricht, zu gewinnen: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (I. Kor. 2, 15 f.)." Es folgen Ausführungen, die sich mit den meinigen eng berühren. Aber wenn dies alles in Jerusalem fehlt, und zwar von früh an fehlt, wie verstehe ich dann Holls jetzige Behauptung, daß Paulus den Pneuma-Begriff und das Pneuma aus der Urgemeinde hat?

in Jerusalem nachträglich empfindet: „Ach, da hat ja auch mir die Vision, deren ich einst gewürdigt wurde, die Stellung eines πνευματικός gegeben." Er kommt schon als eine voll abgeschlossene Persönlichkeit mit der Empfindung einer derartigen Stellung hin. Es ist für mich nur ein ungenügender Ausweg, wenn Holl versucht anzudeuten, schon als Christenfeind müsse Paulus die entscheidenden Anregungen in Jerusalem empfangen haben. Anregungen zur Bekehrung, zum Nachdenken über jenen Jesus, den er bekämpft, gewiß. Aber eine derart entwickelte und verinnerlichte Lehre, wie Holls System sie voraussetzt? Die Tatsache, daß Paulus nach dem ersten Unterricht in Damaskus in der Einsamkeit und dann in der hellenistischen Gemeinde von Antiochia zu der Persönlichkeit geworden ist, die selbst einem Petrus entgegentreten konnte, steht doch fest. Und eine weitere Tatsache auch: in der hellenistischen Gemeinde von Korinth, deren Gottesdienst Paulus beschreibt, herrscht der Pneuma-Begriff, eine Überschätzung der πνευματικά, gegen die Paulus sogar ankämpft, eine bestimmte Vorstellung von dem πνευματικός, von der mir in Jerusalem nichts bezeugt, ja die dort ganz unwahrscheinlich ist. Und den Einzelerscheinungen der Geisteswirkungen wie der Auffassung des „Geistesmenschen" entsprechen heidnische Gegenbilder, so weit der Hellenismus reicht.

Ich habe S. 100 meines Buches ein Beispiel gebracht, wie genau das Verhalten der christlichen „Propheten" gegenüber fremden Besuchern, wie Paulus es wünscht und schildert, den Vorstellungen der Zauberpapyri entspricht, und habe, damit man nicht an eine christliche Beeinflussung der Papyri denke, darauf hingewiesen, daß Properz IV 1 einen solchen Propheten genau so beschreibt.[1]) Es steht bekanntlich genau so mit der Glossolalie, die Paulus auch selbst übt. Nicht um den sittlichen und religiösen Inhalt der Botschaft des Paulus handelt es sich dabei oder kann es sich überhaupt handeln, sondern um die Formen, welche die enthusiastische Erregung der damaligen Zeit annimmt, und um die Worte, die sich dabei bilden.[2]) Seltsam, daß Holl dabei auf die Herkunft der Worte an anderen Stellen auch wieder solches Gewicht legt. Daß Paulus (I. Kor. 16, 22) in einem Brief an eine hellenistische Gemeinde

---

1) Das Johannesevangelium überträgt in den Erzählungen von der Samariterin und Nikodemos die Vorstellungen auf Jesus und verbindet sie folgerichtig mit dem Pneumabegriff.

2) Es steht ähnlich mit den Wundererwartungen und Wundererzählungen. Ich weiß nicht, ob es einen religiösen Gewinn bedeutet, wenn man jetzt wieder nur von geheimnisvollen Naturkräften redet und die andere Erklärung, daß dieselben Wunder in der ganzen Umwelt berichtet und erwartet werden, ganz beiseite schiebt. Rationalistisch ist das eine wie das andere, religiöse Bedenken sind gegen beide gleich berechtigt oder gleich überflüssig.

mit dem feierlichen Bannfluch zur Steigerung der mystischen Feierlichkeit der Rede eine aramäische Gebetsformel verbindet, genügt ihm völlig, alles, was Bousset in seinem letzten großen Lebenswerk erarbeitet hat, kurzweg beiseite zu schieben. Die Formel kann nur im Christentum und der Sprache halber nur in Jerusalem entstanden sein.[1]) Zwei völlig unbeweisbare Behauptungen!

Daß Holl den Kernpunkt seines Streites mit den theologischen Vertretern der Religionsgeschichte dadurch entschieden glaubt, daß er an den anfechtbaren Gedanken, „die Bezeichnung muß aufgekommen sein, wo die Sache im Christentum zuerst in Erscheinung trat", willkürlich den weiteren anfügt: „also kann Paulus sie nur von Jerusalem her kennen" und weiter zufügt: „hier war die Erscheinung völlig urwüchsig, ohne jede Einwirkung eines fremden Vorbildes", ohne der Parallelerscheinungen auch nur Erwähnung zu tun, daß er eine Beeinflussung des Judentums überhaupt nicht in Frage zieht, während ihm doch eine Beeinflussung schon des Denkens Jesu von außen sicher steht, daß er den Übergang vom Aramäischen ins Griechische und die Bildung fester, für uns zunächst rätselhafter Termini gar nicht der Erwähnung für wert hält und so aus einer an sich gar nichts beweisenden Tatsache einen für Unkundige zwingenden Beweis ableitet, kann ich mir nur dadurch erklären, daß seine Stellung in jenem Streit ihm von Anfang an gegeben war und daß zugleich hier wieder jenes früher besprochene Empfinden durchbricht: was in der Ausgestaltung verschieden ist, darf nicht miteinander in Zusammenhang gebracht werden. Es kann eben jeder von uns bei einer Erscheinung wie Paulus „nur das als lebendig gelten lassen, was ihm selbst irgendwie annehmbar oder verständlich erscheint". Eben darum sollten wir uns — ich rede mit dem Recht des Älteren — wohl vor dem Schein des Glaubensrichtens und Ketzersuchens hüten und uns über Abweichungen eher freuen als ereifern.[2])

Über eine lexikalische Äußerlichkeit habe ich gesprochen, weil sie für eine große kirchengeschichtliche Frage, die Entstehung der Gnosis, bedeutsam ist. Holl setzt willkürlich für das Wort den Inhalt, die sittliche und religiöse Empfindung des Paulus, ein. Das ist falsch nicht nur vom logischen, sondern auch vom historischen Standpunkt aus. Der ἐνθουσιασμός steigert die Intensität des religiösen Empfindens, gibt aber

1) Daß Bousset selbst hierauf im Kyrios Christos² S. 82ff. eingehend geantwortet und die verschiedenen anderen Möglichkeiten dargelegt hat, erwähnt er nicht.

2) Auch in unsere Religion läßt sich die wundervolle Vorrede der Theologie Platos übertragen: ἐὰν οὖν . . . μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν.

an sich keinen bestimmten Inhalt. Formen und Wertung können entnommen und der Inhalt doch eigen oder individuell sein. Holl hat das selbst in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie 1921 S. 930 A. 3 ausgeführt — freilich in anderer Verwendung.[1]) Was ich in dem Schluß-

1) Die Pflicht gegen einen Toten veranlaßt mich, auf einen Vorwurf einzugehen, den Holl in dem genannten Aufsatz S. 929 A. 2 gegen den verstorbenen Bousset erhebt; ich tue es ungern wegen des Tones seiner Polemik. Aus dem bei Photios nur im Auszug, bei Suidas in einzelnen volleren Bruchstücken erhaltenen βίος Ἰσιδώρου, und zwar aus der Schilderung, wie Heraiskos, ohne die ägyptischen Geheimlehren zu kennen, lediglich auf Grund der Inspiration des Gottes unterschied, ob der Gott in einem Standbild lebe oder ob es tot sei, hatte Bousset im 'Kyrios Christos' S. 334, 1 aus den Worten des Suidas οὕτω διέγνω τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον, ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ, κατὰ μυστικὴν ὡς ἀληθῶς φάναι θεοκρασίαν nur herausgehoben τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος . . . . ὃ Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ und diese Worte auf das Standbild des Aion im Koreion von Alexandria bezogen. Ausgelassen hatte er zwei kurze Wortgruppen, eine unter Angabe der Auslassung im Eingang, eine ohne solche Angabe im Schluß. Holl hatte in dem Aufsatz 'Der Ursprung des Epiphanienfestes' Sitzungsber. d. Preuß. Ak. 1917 S. 431 A. 3 dazu bemerkt: „Hier sind gerade die wichtigsten Worte ausgelassen. So umgeformt kann die Stelle allerdings zum Beleg dienen, daß der Aion = Osiris sei." Er selbst bestreitet das zunächst aus einer nichts beweisenden vorausgehenden Stelle, dann S. 432 mit den Worten, „die Schlußbemerkung an der zweiten Stelle, die immer (?) zu diesem Mißverständnis verleitet hat, schiebt vielmehr dagegen noch einmal einen Riegel vor. Damascius stellt eine mystische Theokrasie zwischen Osiris und Adonis fest, aber nicht ebenso zwischen Osiris und Aion." Das konnte und kann ich nur so verstehen, daß Holl aus den von Bousset fortgelassenen sechs Worten κατὰ μυστικὴν ὡς ἀληθῶς φάναι θεοκρασίαν Boussets Gleichsetzung von Osiris und Aion widerlegen will. Ich machte sachlich geltend, daß diese Gleichsetzung durch die Naassenerpredigt bezeugt ist und daß die von Holl ausdrücklich formulierte Behauptung, „es ist nicht sein eigenes Bild, das Osiris-Adonis mit seinem belebenden Hauch erfüllt, sondern das des Αἰών", seltsam sei (die oft behandelte Frage nach den beseelten Standbildern setzt m. W. immer voraus, daß der Gott in das eigene Abbild eintritt, nicht in das eines fremden Gottes). Sprachlich wandte ich ein, daß θεοκρασία wohl manchmal bei modernen, nicht aber bei antiken Autoren die Verschmelzung zweier Götter bedeute, sondern nur den höchsten Grad der mystischen Erhebung des Menschen, sein Einswerden mit Gott; so seien diese Worte mit διέγνω zu verbinden; nur so würde auch ὡς ἀληθῶς φάναι mir verständlich. Da die Lexika zum Beleg nur eine Stelle boten, führte ich weitere an, darunter die lateinische Übersetzung bei Minucius Felix 7, 6 *deo mixtus* und den Gebrauch des Verfassers des βίος selbst (Photios Bibl. 335a 34). Bousset habe also, wenn er das früher freilich anders gedeutete Wort θεοκρασία jetzt richtiger verstand, die nur auf Heraiskos bezüglichen Worte mit Recht weggelassen. Holl meidet jedes Eingehen auf das Sachliche und bemerkt nur von oben herab: „er verwendet $1^1/_4$ Seiten darauf, mich mit Hilfe der Lexika (?) über die seiner Meinung nach richtige Bedeutung von θεοκρασία aufzuklären (!). Wer sich die Mühe nimmt, in meiner Abhandlung nachzusehen (diese Sitzungsber. 1917 S. 431 A. 3) wird finden, daß ich Bousset vielmehr darum getadelt habe, weil er im Anfang der Stelle die Worte ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον ausläßt (Holl hat das nicht gesagt) und statt des darauffolgenden ὃν kurzweg ὃ schreibt (Holl ließ das früher als Versehen gelten; es ist ja auch grammatisch unmöglich). Daß das eine den Sinn völlig entstellende Textänderung ist, wird wohl jedermann einräumen. Von den „sechs letzten Worten" habe ich mit Bezug auf Bousset überhaupt nicht gesprochen." Daß er diesen Ausdruck gebraucht — er sagt 'Schlußbemerkung' —, habe ich nicht behauptet; daß er die Worte tatsächlich als einzigen Beweis gegen Bousset benutzt hat, wird der Leser zugeben.

wort meines Büchleins (S. 258) über Zweck und Bedeutung dieser Forschung gesagt habe, wird vollkommen ignoriert und dafür eingesetzt, was Holl zu finden wünschte. Warum ich trotzdem der Äußerlichkeit der Sprache und Wortwahl so hohes Gewicht für die Religionsgeschichte beilege, habe ich dort gesagt und wiederhole es hier. Unser Empfinden ist wortlos und läßt sich grade in der Religion im Wort und im Bild oder gar der Formel immer nur unvollkommen ausdrücken; man denke an Urbegriffe wie Gott der Vater, Gottes Sohn. Daß sie beim Weiterwirken, von unserer Empfindung losgelöst, neue Empfindungen und Vorstellungen erwecken und bald feste Begriffe, die gewissermaßen ausgerundet werden, bilden, ist so selbstverständlich, daß ich hier nicht darauf eingehe. Aber das Wort übt ja auch Rückwirkungen auf den Redenden selbst, weil wir nur in Worten denken können. Es gestattet ihm Verbindungen, ja erzwingt sie, die in einer anderen Sprache nicht möglich wären oder doch nicht nahe lägen, und aus diesen Verbindungen werden Lehren. Da πνεῦμα in der Volkssprache für ψυχή oder νοῦς auch beim Menschen eintreten und doch auch wieder ein göttliches oder ein unsichtbar fortlebendes Wesen bedeuten kann, wird mir bei einem in griechischer Sprache denkenden Paulus die Verbindung des Christus mit dem πνεῦμα ἐν ἡμῖν etwas begreiflicher. Darum bat ich, Theologen möchten vergleichen, ob von dem Worte *ruach*, oder was man sonst nennen will, dieselben Ideenassoziationen ebenso leicht ausgehen können. Es ist nicht anders bei πίστις, γνῶσις und vielen anderen Worten; ich habe ja genug betont, daß nur eine größere Zahl von Beobachtungen feste Schlüsse gestatten und daß Bilder und Formeln mit in den Kreis der Untersuchung gezogen werden müssen. Erst hiermit treten wir in den von allem Subjektiven in uns (von der eigenen Individualität) losgelösten Teil der wissenschaftlichen Untersuchung, das heißt der Erklärung, ein. Etwas Neues habe ich damit nicht gesagt, nur etwas, was oft ignoriert wurde und wofür Holl kein Empfinden gezeigt hat. Darum sucht er immer wieder gerade darin einen Angriff auf seine Religion oder, wie er meint, auf die Religion.

Ich bin tiefer in theologische und kirchliche Fragen hereingekommen, als meine Absicht und als dem Buche nützlich war. Denn solche Fragen werden wohl von den meisten Philologen als ihr Fach nicht berührend ab-

---

Ich kann hier nur an einen Irrtum Holls denken, denn jene Anfangsworte machen ja die Gleichung von Osiris und Aion in keiner Weise unmöglich, wenn man das Wort θεοκρασία wie ich versteht; das Recht Boussets sie wegzulassen, zumal er die Lücke bezeichnete, wäre also dann unbestreitbar. Holls Deutung ist angefochten: er verteidigt sie in keiner Weise; sie ist ihm, trotzdem sie dem Wortgebrauch des Autors widerspricht, so selbstverständlich einzig richtig, daß er daraus sein Recht herleitet, den Toten nachträglich noch verletzender als früher anzugreifen.

gelehnt. Zu Unrecht, wie ich denke. Mit gutem Grunde hatte Ed. Schwartz unter seine 'Charakterköpfe' auch Paulus aufgenommen. Auch unsrer Wissenschaft gehört er an, stellt uns Aufgaben und bietet uns Einblicke wie wenig andere. Wir brauchen uns, indem wir sie meiden, nicht freiwillig ärmer und unmoderner zu machen. Und noch ein anderes Interesse haben wir alle daran, gerade weil wir Laien sind. Ich muß etwas weiter ausholen. Unsern Bibeldrucken wird ja leider nicht mehr jenes wundervolle Vorwort an den Leser mitgegeben, das Luther — freilich in verschiedene Teile zerlegt — der ersten Ausgabe des Neuen Testamentes (1522), der sogenannten Septemberbibel, beigefügt hat. Nur ein kleiner Kreis von Gelehrten kennt es noch; sonst hören wir nur noch von Einzelheiten, empfinden aber nicht mehr den Ton des Ganzen. Wie hier dem einzelnen Leser zwar Rat und Anweisung gegeben, aber doch die Pflicht auferlegt wird, sich sein Christentum selbst zu begründen, und eine für diese Zeit kaum begreifliche Freiheit gewährt wird, selbst gegenüber der Schrift, war mir ergreifend, als ich durch einen Zufall darauf kam. In vorbildlicher Weise schien mir hier ein individuelles Christentum als höchstes Ideal gegenüber dem mehr uniformen der damaligen Kirche zum Ausdruck gebracht. Ich werde die Kraft und den Segen auch der zweiten gewiß nicht unterschätzen, die individuelle Form aber an sich noch höher bewerten, und meiner Überzeugung nach liegt dauernd in ihr die Kraft des Protestantismus, die Bereicherung, die gerade er dem Ganzen unsrer Religion bringen konnte und kann; denn die Stellung des Laientums in ihm, die Aufhebung des Priestertums, hat ihm seinen eigentlichen Charakter gegeben. Die Spannung zwischen autorativ geleiteter und individualistischer Religiosität ist eine Lebensfrage für jede Religion. Wenn jemals die in jeder Kirche an sich begreiflichen Bestrebungen nach Uniformierung es dahin bringen, daß die gebildeten Laienkreise des Protestantismus bei großen religiösen Fragen an eigner Mitarbeit kein Interesse mehr haben und sagen, „laßt das die Theologen unter sich ausmachen", dann ist jene Kraft endgültig vernichtet. Und wenn Holl wirklich erreichte, daß auch kein Theologe mehr Paulus wissenschaftlich so darstellt oder seiner Gemeinde so predigt, wie er ihm selbst annehmbar und verständlich erscheint, sondern nur so, wie Holl oder irgendwer es ihm vorschreibt, was hätte er damit gewonnen?

Weil ich die Empfindung habe, daß eine „Apologie", wie sie Holl uns hier bietet, das Umgekehrte von dem bewirken muß, was er wünscht, und gerade in dieser kritischen Übergangszeit doppelt gefährlich ist, deswegen habe ich gewagt, meine eigene Apologie einem philologischen und zugleich religionsgeschichtlichen Buche beizufügen.

Göttingen, 19. 2. 25. R. Reitzenstein.

NACHTRÄGE

Zu S. 16. Wie hier bei der Schöpfung der Welt der zur Hypostase gewordene Wille Gottes mit dem Wort verbunden wird, so in einer Spekulation des Dēnkard (IX 47, 3—7), auf die ich durch L. Trojes Buch 'Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot' S. 162 A. 2 aufmerksam wurde: Der Schöpfungsspruch des Ōhrmazd Ahunavairya (selbst das erste Geschöpf) wird in zwei Teile, die Wort und Wille bedeuten, zerlegt. Die im vierten Kapitel besprochene, ursprünglich astrologische hermetische Schrift, in der ebenfalls der Dāmdāδ-Nask benutzt ist, führt (S. 114) bei der Belebung des Urmenschen zunächst den Willen Gottes, dann sein Wort (hier Horus) ein. Auch hier erscheint im Poimandres (S. 157, 26) die βουλὴ θεοῦ. Hierzu paßt die Angabe Šahrastānīs (I 281 Haarbr.), Gott habe, als 3000 Jahre der (sichtbaren?) Schöpfung vergangen waren, seinen Willen in Gestalt von glänzendem Licht nach der Zusammensetzung der Gestaltung des Menschen herabgesendet. Dem entspricht, daß in dem persisch beeinflußten Kap. XIII des hermetischen Corpus (§ 2) der Wille Gottes als Erzeuger des neuen oder inneren Menschen genannt wird. Daß Hildegard von Bingen (oben S. 139) ihn bei der Weltschöpfung, die Apokalypse der Asklepios (oben S. 44) ihn bei der Welterneuerung besonders hervorheben, mag ebenfalls wenigstens Erwähnung finden. Wir werden danach diese Hypostase vielleicht nicht für den Dāmdāδ-Nask, jedenfalls aber für relativ frühe persische Spekulation in Anspruch nehmen dürfen, die freilich kaum jemals herrschend geworden ist.

Zu S. 21. Darauf, daß das Wachsen des ersten Menschen aus einem Baum noch in der mithräischen Kunst dargestellt ist, macht mich Dr. Saxl freundlich aufmerksam. Vgl. in dem Relief von Heddernheim (Cumont, Mon. Nr. 251) in dem zweiten Querstreifen den ersten Baum. Freilich zeigt die Reihe der Bäume, daß der Künstler wohl weniger an den einen Urmenschen als an ein ganzes Geschlecht denkt, das so emporwuchs, etwa wie die Korybanten in der Naassenerpredigt § 1 und bei Nonnos Dion. 14, 25.

Zu S. 40 (und 42 A. 2). Die Angabe II 1 [τά θ' ἱερ]ὰ τὰ ἐκεῖ μετενεχθέντα πάλιν ἐ[πα]νήξει ἐπι τὴν [Αἴ]γυπτον, die schon Wilcken Hermes 40, 1905 S. 552 und 558 als formelhaft erwiesen hatte, findet jetzt eine weitere Erklärung durch das neugefundene dreisprachige Ehrendekret für Ptolemaios Philopator, vgl. W. Spiegelberg, Sitzungsber. d. Bayerischen Ak. 1925 Abh. 4, S. 8. 9. 20. Der formelhafte Zug kommt schon in der ägyptischen Vorlage des Töpferorakels, der Weissagung des Lammes unter König Bokchoris vor; für Ägypten hatte er nur nebensächliche Bedeutung, für den Perser die Wiederherstellung des alten Feuerkults entscheidende.

Zu S. 96. Zu den Stellen des Xenophanes könnte man, wie mich Prof. H. Fränkel gütig erinnert, noch das an sich wenig beweisende Fragment fr. 34, 4 Diels stellen: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, das wenigstens im Klang an Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται erinnert.

Zu S. 98 A. 3. Die bildlichen Darstellungen zu verfolgen langt meine Kenntnis nicht aus, doch möchte ich ein paar Beobachtungen mitteilen, die vielleicht einen Archäologen bestimmen, sie aufzunehmen. Denn wenn auch Ursprung und Urbedeutung eines bildlichen Typus nicht notwendig mit der späteren religiösen Verwendung zusammenfallen und bildliche Typen bisweilen auch allein wandern — man denke an die persischen Darstellungen des Ahura Mazda — bleibt doch die Geschichte der Typen bedeutungsvoll auch für die Geschichte der Ideen. Die beiden Darstellungen des iranischen Löwengreifs auf Tafel IV 3 und 4 werden tatsächlich jenen seltsamen Weltgott bedeuten; wir können die Darstellungen des Kronos (?) in der Mithras-Kunst, so stark sie graecisiert sind, kaum von ihnen lösen, da Löwenhaupt, Menschengestalt, Schlange, Flügel zwingend auf sie weisen (vgl. die bekannte Darstellung in der vatikanischen Bibliothek). Grundgedanke scheint, daß man an (oder in) dem Leibe des Weltgotts die fünf Klassen von Lebewesen schaut. Das läßt sich, da die schädlichen Tiere dem Perser Geschöpfe des Ahriman sind, nun auch anders wenden. Ein trotz aller Abweichungen doch noch ähnliches Bild fassen Mandäer und Manichäer, für welche die Welt das Reich des Teufels ist, als Dar-

stellung des Bösen: er hat bei jenen (Genza r. 280) den Kopf des Löwen, den Leib des Drachen, die Flügels des Adlers, die Flanken (?) der Schildkröte, Hände und Füße des Unholds, bei diesen (Fihrist, Flügel, Mani S. 86) den Kopf eines Löwen, den Leib eines Drachen, die Flügel eines Vogels; den Schwanz eines großen Fisches, die vier Füße wie die der kriechenden Tiere. Schon W. Brandt, der (Mandäische Schriften S. 226) die beiden Beschreibungen vergleicht, betont mit Recht die Fünfzahl und verweist auf die fünf Glieder des höchsten Gottes bei Mani. Etwas anders ist die Vorstellung in der jungägyptischen Tefnutlegende, die uns demotisch (herausgegeben von Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnensange, Straßburg 1917) und griechisch (herausgegeben von mir Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1923 Abh. 2) erhalten ist. Der demotische Text beschreibt den „Greif", den Vergelter, dem kein Vergelter vergilt, der Macht über alle Dinge auf Erden hat gleich dem Tode, dem Vergelter, welcher auch der Hirt von allem ist, was auf Erden ist. Aber ursprünglich war (vgl. bei mir S. 28, 29) der Greif der Tod selbst und der Grieche nennt nur den Tod. Der demotische Text beschreibt ihn „Sein Schnabel ist der des Adlers, seine Augen die eines Menschen, sein Leib der eines Löwen, seine Ohren wie die des . . . Fisches oder des . . . Fisches, sein Schwanz der einer Schlange. Diese fünf Lebewesen sind in (?) ihm." Von dem griechischen Text ist leider nur die Betonung der Pentade der Tiergestalten, die Erwähnung des Adlers und die der Flügel erkennbar. Aber der Tod ist Ahriman schon dem Perser (Hesych Ἀρειμανής, ähnlich Mani), und der Weltgott der Bhagavadgītā (XI 32, oben S. 88) sagt von sich auch: „Der mächtige Tod bin ich." Die Vermittlung hat auch hier Iran übernommen, selbst die des bildlichen Typus: es ist nicht zufällig, daß die beiden Löwengreifen Tafel IV 4 mit Vogelschnäbeln dargestellt sind. Auch Sarapis, dessen bildliche Darstellung ja aus andern Vorlagen stammt, ist Weltgott und Unterweltgott. Zu der Darstellung auf dem Scaraboid Rostovtzeffs (IV 3) bemerke ich noch, daß die beiden Schlangen, die aus dem Löwenhaupt wachsen (man denke an den Kerberos), auch als Hörner verstanden werden konnten (vgl. IV 4) und in ihrer vertikalen Umbiegung als „die Wege der himmlischen Götter" gedeutet werden konnten. Übrigens kann das Scaraboid sehr wohl älter als das fünfte Jahrhundert v. Chr. sein. Von Prof. H. Thiersch höre ich, daß die Mehrzahl der russischen Archäologen die Altersangaben von Rostovtzeff für zu niedrig hält. Möchten die reichen russischen Sammlungen — auch aus Vorderasien — weitere Aufschlüsse bringen und ein Archäologe dann diese Zusammenhänge weiter verfolgen.

Zu S. 102. In dem Μῆτις die Βουλὴ θεοῦ (oben S. 190) zu suchen, möchte ich nicht raten; die Vermännlichung des Begriffes wäre vollkommen unerklärlich. Es muß sich um ein Fremdwort, einen unverständlichen Namen handeln, der durch γενέτωρ und ἔρως erklärt wird. Ich habe, um das auszudrücken, letzteres Wort als *interpretatio graeca* klein geschrieben, wenn ich mir auch bewußt bin, daß sich eine scharfe Scheidung zwischen sachlicher und persönlicher Auffassung in solchen Fällen nie machen läßt. In anderen Liedern wird tatsächlich ein orphischer Gott Eros für den Metis eingesetzt sein. Vielleicht läßt uns ein günstiger Zufall einmal letzteren Namen in einer bestimmten Sprache wiederfinden und damit die Geschichte der Orphik weiter aufklären.

Zu S. 111. Die Paragraphen 20 und 21 der Naassenerpredigt verdienen mehr Beachtung, als sie bisher gefunden haben. Der Verfasser, der § 1 die Korybanten als Φρύγιοι, οὓς πρώτους ἥλιος ἐπεῖδε δενδροφυεῖς ἀναβλαστάνοντας bezeichnet hat (vgl. Nonnos Dionys. 14, 25 γηγενέες Κορύβαντες ὁμήλυδες, ὧν ποτε Ῥείη ἐκ χθονὸς αὐτοτέλεστος ἀνεβλάστησε γενέθλη, vielleicht nach derselben Quelle, vgl. die Angaben beider über den Kabiros), kennt diesen Kultnamen im innern Thrazien, in Phrygien und in Samothrake (wie Dionysios Perieg. 524, vgl. das im Etymol. magnum in vollerer Fassung benutzte Scholion) und scheint sie mit dem Hermes Imbramos und den beiden Kabiren zu identifizieren. Das von Hesych als phrygisch bezeugte Wort Ἄδαμνα — ich tat Unrecht früher, auch eine Form Ἀδμᾶνα im Text für möglich zu halten; Hesych deutet es als φίλος, und „der Geliebte" ist Kultname des zur Erde entsendeten Gottes, z. B. in der Himmelfahrt des Jesaja — fand er wie der Dichter des von ihm behandelten Kultliedes als Synonym bezeichnet. Soweit reicht der erste, im wesentlichen hellenistischer

Quelle entnommene Teil. Die im Etym. magn. (531, 7) gegebene Etymologie und der vermeintliche Name Adam führten ihn dann zur Anreihung eines Kultliedes, dessen erzählenden Text wir aus den eingefügten alttestamentlichen Zitaten rekonstruieren müssen. Der Sohn des himmlischen Adam steigt durch die unteren Himmel oder Sphären nieder, ohne daß deren Herrscher es gewahren. Auch wie er in der irdischen Welt als Mensch weilt, erkennt ihn niemand. Er ruft aus dem Meer der Materie zu seinem Vater „rette deinen Sohn vor den Löwen". Der Vater verheißt, nicht Wasserströme noch Feuer werde ihn versehren; er könne ihn nicht vergessen. Von der Heimkehr wird berichtet: die Himmelspforte soll für den König der Ehren erweitert werden; er scheint nur ein armseliger Mensch und ist doch der König der Ehren, der Sieger im Kampf. Das Lied ließ sich auf Christus übertragen; für ihn gedichtet ist es nicht. Hätte der christliche Bearbeiter es eingefügt, so könnten neutestamentliche Zitate oder ein Hinweis auf Jesu Geburt, Tod und Wiedererweckung nicht fehlen. Wohl aber entsprechen mandäische Texte, von denen ich nur einen (Lidzbarski, Johannesbuch S. 222f.) anführe:

„Der Vater, der lauter Glanz, das Licht, das lauter Strahlen, der Herr der Größe steht aufrecht im Hause der Vollendung. Es sprach der Große zum Ersten, seinem Sohne: 'Mein Sohn, komm, sei mir ein Bote, komm, sei mir ein Träger, komm, sei mir ein Träger und tritt mir die aufrührerischen Erden nieder. Geh in die Welt der Finsternis, in die Finsternis, in der es keinen Lichtstrahl gibt, an den Ort der Löwen, an den Sitz der verwünschten Leoparden, an den Ort der Drachen, an den Sitz der verderblichen Dämonen, an den Ort der Lilithe und Astarten, die verhüllt sind, an den Ort der Wasserbäche und der lodernden Pechhöfe.' Da sprach der Erste zum Großen, seinem Vater: 'Steige ich hinab, wer wird mich hinaufbringen? Falle ich, wer wird mich halten? Wer wird meine Seele mir zusammenhalten, damit wir nicht in das brennende Wasser fallen? Wer wird mir eine Verdichtung schaffen, damit wir nicht in das trübe Wasser fallen? Wer wird mir meine Krone, die Stirnlocken des Glanzes, auf dem Haupte aufrichten? Wenn die Bösen mich in ihrer Burg gefangen halten, wer wird mir ein Erlöser sein?' — Darauf erwiderte der Große dem Ersten, seinem Sohne: '(Du fragst), wenn du hinabsteigest, wer dich hinaufbringen werde, wenn du fällst, wer dich halten werde; wer deine Seele dir zusammenhalten werde, daß sie nicht in das brennende Wasser falle? Ich werde dir eine Verdichtung schaffen, damit du nicht in das trübe Wasser fällst. Deine Krone, die Stirnlocken des Glanzes, will ich dir auf dem Haupte aufrichten. Wenn die Bösen dich in ihre Burg werfen, will ich dir ein Erlöser sein. Steh auf im Namen des Lebens, lege die Stirnlocken des Glanzes zusammen, kleide dich in das Leid der Welten und geh in die Welt der Finsternis, in die Finsternis, in der kein Lichtstrahl da ist.' — Es umzingelten ihn Löwen, es umzingelten ihn verderbliche Dämonen, es umzingelten ihn Drachen, Lilithe und Astarten, die verhüllt sind, es umzingelten Wasserbäche und lodernde Pechhöfe. — 'Wenn nicht die Kraft, die mit mir war, wenn ich nicht ein Jünger wäre! Der Ruf des Jüngers bringt den Mann, seinen Beistand, zum Vorschein.' Da sprach er zu ihm: 'Herr der Größe, was habe ich gegen dich gesündigt, daß du mich hierher gesandt hast, daß du mich in die Tiefe gesandt hast, die ganz Gestank ist, in der sich noch niemand niedergelassen hat?' Als Nṣab dies von mir hörte, sandte er mir einen Stab, der mir Rede und Erhörung verlieh, und sprach zu mir: 'Erschlage mit ihm die Löwen, erschlage mit ihm die verwünschten Leoparden, erschlage mit ihm die Drachen, erschlage mit ihm die verderblichen Dämonen, erschlage mit ihm die Lilithe und die Astarten, die verhüllt sind. Trockne mit ihm die Wasserbäche aus und die lodernden Pechhöfe.' Ich rief laut nach dem Hause des Lebens, da sandte es mir Kraft und Glanz. Darauf führte ich der Reihe nach die Werke aus, die mein Vater mir aufgegeben. Die Finsternis drückte ich nieder und richtete das Licht in hohem Maße auf. Ohne Fehler stieg ich empor und nicht war an mir Fehl oder Mangel."

Auf kleine Unebenheiten, die durch die zahlreichen mandäischen Gegenbilder leicht erklärt werden, gehe ich hier nicht ein. Das Lied ist eine Apokalypse, welche die Geschichte der Welt von der Urzeit bis zu ihrem Untergang umspannt. Sie wird infolge jener Gleichsetzung von Makrokosmos und Mikrokosmos, die uns so lange schon beschäftigt hat, zu-

gleich als Geschichte der Menschenseele gefaßt und daher im Mandäismus — aber durchaus nicht nur hier, sondern, wie ich in meinem 'Iranischen Erlösungsmysterium' ausgeführt habe, in den verschiedensten iranisch beeinflußten Religionen — als Analogie-Zauber im Totenkult und sonst verwendet. Sie erzählt in der Form eines Dialoges göttlicher Wesen oder eines Berichtes der siegreichen Seele zuerst die Entsendung, dann den Hilferuf und dessen Erhörung, endlich den Aufstieg. Schauen wir nun auf die Naassenerpredigt zurück, so ist klar, daß deren jüdisch beeinflußter Verfasser den ersten und zweiten Moment zusammengeworfen hat: Die Bitte ῥῦσαι ἀπὸ λεόντων τὸν μονογενῆ σου steht vor der Verheißung παῖς μου εἶ σύ, Ἰσραήλ, . . . ἐὰν διὰ ποταμῶν διέλθῃς, οὐ μή σε συγκλύσωσιν. Für die Offenbarung der Hilfe standen ihm wohl keine geeigneten alttestamentlichen Stellen zur Verfügung oder er scheute die Wiederholung und kürzte ab. Für den Einzug in den Himmel benutzt er Ps. 23, 10, der oft so verwendet wird (z. B. im Cyriacus-Martyrium), und beruft sich für diese Benutzung auf den Traum Jakobs, bringt aber daneben noch die Hinweisung auf den Kampf und Reden der Archonten oder Engel. Die Einheitlichkeit des Gedankens und die Bedeutung, welche diese Ausführungen für den Verfasser der Predigt haben, treten nun klar hervor: durch die Verbindung der samothrakischen Mysterien mit Phrygien, die ihm offenbar gegeben war, läßt sich jene spätiranische und hellenistisch-jüdische Vorstellung vom Gott „Mensch" oder der Weltseele als phrygisch erweisen.

Doch noch ein anderes, dem Theologen wichtiges Schriftstück läßt sich von hier verständlich machen und dient seinerseits zur Erklärung der Naassenerpredigt, ich meine die sogenannte Himmelfahrt Jesajas, ein christlich überarbeitetes hellenistisch-jüdisches Schriftchen. Leider ist es zu lang, es hier ganz wiederzugeben oder zu analysieren. Ich benutze Flemmings Übersetzung in Henneckes neutestamentlichen Apokryphen. Der vor seinem Martyrium in einer Vision bis in den obersten Himmel emporgeführte Prophet findet dort Adam, Abel, Seth und alle Gerechten (9, 28, vgl. 9, 6; der nicht-christliche Zug stimmt auffällig zu den Anschauungen der Mandäer), erlebt die Entsendung des „Boten" und berichtet über sie (10, 7): „Ich hörte die Worte des Höchsten, des Vaters meines Herren, wie er zu meinem Herrn [Christus, der Jesus genannt werden soll,] sprach: Geh und steige hinab durch alle Himmel und steige hinab bis zum Firmament und zu dieser Welt bis zum Engel (Archon) im Totenreich [aber bis zur Hölle sollst du nicht gehen]. Und du sollst gleich werden dem Bilde aller, die in den fünf (niederen) Himmeln sind, und der Gestalt der Engel im Firmament wirst du mit Fleiß gleichen und auch den Engeln, die im Totenreich sind (d. h. er soll durch die drei Reiche gehen). Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist, . . . bis ich mit der Stimme der Himmel ihre Engel und ihre Lichter rufen und die gewaltige Stimme zum sechsten Himmel hin erschallen lassen werde, daß du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt und die Welt, die von ihnen regiert wird (also eine nichtchristliche Vorstellung). . . . Und dann (wieder nichtchristlich) wirst du von den Engeln des Todes zu deinem Platz aufsteigen und dich nicht verwandeln in jedem Himmel, sondern in Herrlichkeit wirst du aufsteigen und zu meiner Rechten sitzen. Und dann werden dich die Fürsten und Mächte dieser Welt anbeten. Das hörte ich die große Herrlichkeit meinem Herrn befehlen." Immer wieder wird in der folgenden Schilderung des Niederstieges dann betont, daß die Archonten den Herren nicht erkannten, „daß er allen Himmeln und allen Fürsten und allen Göttern dieser Welt verborgen war" (11, 16). Bei seinem Aufstieg wundern sich dann die Engel in den fünf (unteren) Himmeln, wie er unbemerkt habe herniedersteigen können, und alle preisen ihn. Dann wird der Prophet zur Erde zurückgesendet mit der Verheißung, wenn seine Tage erfüllt seien, wiederkehren zu dürfen. Das ist hellenistisch-jüdische Gnosis! Wir erkennen jetzt ohne weiteres, wie ein noch weit stärker hellenisierter Jude als Botschaft an alle Völker die Naassenerpredigt verfassen konnte. Aber gerade die Himmelfahrt des Jesaja zeigt auch, daß er noch nicht Christ gewesen ist; ihr christlicher Bearbeiter legt in breiter Schilderung den Bericht von der Geburt und vom Tode Jesu ein. Wie notwendig ferner dieser letzte Teil mit dem Martyrium des

Jesaja zusammenhängt, kann schon der Seelenhymnus der Thomas-Akten und das von mir analysierte, aus der Baruch-Literatur schöpfende Gebet des Cyriacus (Quiricus, vgl. Das iranische Erlösungsmysterium S. 77 und 263), ja noch die Vision in dem Martyrium des Christophorus (vgl. meinen Aufsatz 'Weltuntergangsvorstellungen', Kyrkohistorik Årsskrift 1924 S. 135, Sonderdruck S. 7) zeigen. Diese Vision gehört zum festen Stil dieser iranisch beeinflußten Martyrien. Daß gerade die Jesaja-Zitate in der Naassener-Predigt so häufig sind, könnte mit der Existenz dieses jüdisch-gnostischen Jesaja-Martyriums zusammenhängen, braucht es aber nicht. Die jüngeren Teile des Jesaja-Buches sind ja selbst Hauptzeugen für den Beginn einer jüdischen Gnosis, auf den zu achten Prof. Schaeder mich gelehrt hat.

Außer Bousset haben sich in den zwei Jahrzehnten, seit die Anlage der Naassenerpredigt erklärt ist, Theologen meines Wissens nicht mit ihr beschäftigt, und doch zeigt gerade sie vorbildlich, wie vermutlich noch oft christlich-gnostische Sekten entstanden sind: ein im Heidentum schon zerfließendes Diaspora-Judentum bereitete den Boden vor. Ist es ferner richtig, daß ein derartig zwischen den Religionen stehender Prophet um die Wende des ersten Jahrhunderts n. Chr. in Phrygien mit dieser Botschaft, deren verschiedene Bestandteile wir nun klar erkennen, aufgetreten ist, so sind nicht nur die Schlüsse, die ich in meiner Abhandlung 'Das mandäische Buch des Herrn der Größe' (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1919, Abh. 12 S. 87) aus der Berührung der mandäischen mit der Literatur der Valentinianer zog, sondern auch die Vermutungen über ihr Verhältnis zu den Evangelien, die Bultmann und Bauer neuerdings fortgeführt haben und Prof. Schaeder weiter verfolgen wird, schlagend bestätigt. Ich gehe darauf nicht näher ein, da ich hoffen darf, daß gleichzeitig mit diesem Buch Lidzbarskis Übersetzung des ganzen Genza erscheinen wird. Sie voll auszunutzen wird die nächste und dringendste Aufgabe unserer Wissenschaft sein.

Zu S. 130. Die Schrift 'De hebdomadibus' hat der Epiker Choirilos benutzt, καλῶν τοὺς λίθους γῆς ὀστᾶ, τοὺς ποταμοὺς γῆς φλέβας (Tzetzes, Walz Rhet. gr. III 650, 22). Die Beobachtung paßt trefflich zu Ilbergs Annahme über die Abfassungszeit.

[Zu S. 191. Aus dem Genza, dessen Übersetzung soeben während des Abschlusses des Druckes erscheint, ersehe ich, daß GR. XII 6 (p. 278—280 P.) nicht nur in der Beschreibung des Satans, sondern auch in dem Gang der Darstellung der des Fihrist aus Manis Lehre (S. 86 Mitte bis 87 Mitte bei Flügel) entspricht. In dem mandäischen Stück soll eine Beschreibung des Lichtkönigs und der Lichtwelten vorausgegangen sein. Prof. Lidzbarski (p. 3) will sie auf Grund sprachlicher Beobachtungen in einem Teil von GR. I wiederfinden, und inhaltlich paßt dazu die (im Fihrist fehlende) Beschreibung der Dämonen. Man darf wohl annehmen, daß ein ziemlich alter mandäischer Traktat aus einer Lehrschrift Manis erweitert ist, und einzelne Angaben des mandäischen Textes (z. B. daß dieser böse Weltgott mannweiblich sei und daß die fünf Bestandteile seiner Gestalt den fünf Arten von Lebewesen entsprechen) für Mani in Anspruch nehmen. Die ältere Fassung der Tefnut-Legende wird man der Ptolemäer-Zeit zuweisen dürfen; die Gleichsetzung Ahrimans mit dem Hades ist schon im vierten Jahrhundert in Athen durch Eudoxos dem Aristoteles und Theopomp bekannt (Diog. Laert. prooem. 8 aus Hermipp, bestätigt durch Plutarch De Is. et Os. 47). Schon damals muß also auch Ōhrmazd als der Inbegriff des Lebens gefaßt sein. Die Folge ist, daß der Urmensch später sogar mit Ōhrmazd angeglichen werden kann.

Zu S. 73. Entgangen ist mir, daß E. Miller, Mélanges de littérature grecque (1868) S. 343 und 349 angibt, daß in dem Zenobios-Text der Codex Athous ἡμέραν für Μίθραν bietet. Miller hielt diese Schreibung für sehr beachtenswert, Cumont (Cumont-Latte, Die Mysterien des Mithra 1923 S. 240) für sicher richtig — begreiflich, da beide den vollen Zusammenhang nicht kannten. In ihm scheint mir die Erwähnung des Phanes in den orphischen Versen den mythologischen Namen auch hier zu sichern; jedem Schreiber lag es nahe, dafür ἡμέραν einzusetzen. Den orphischen Einfluß auf die angeblich ägyptische Inschrift brauche ich kaum hervorzuheben; sie geht von der Sarapis-Theologie aus, nennt aber den Gott, der noch lebt, Osiris.]

REGISTER

Abel 72
Agathos Daimon 100, 2
Ahriman 194
Ahunavairya 15.190
Aichele 84, 2
Aion 81. 91. 92. 100. 119
Aischylos fr. 70: 95
Aithareya Upaniṣad 131
Alexanderliteratur, orientalische 112
Anatolios, Theolog. arithm. 74. 148, 2
Andreas 3, 1
Antichrist 50
Apokalypse, mandäische 192
jüdisch-hellenistische 192
Apokatastasis 44, 4
Aristeides, Apolog. 73
Aristokritos 72. 79
Aristoteles 3f. 35, 1. 146
Ar. und Plato 146, 1 Aristoteles, angeblicher 112
Aristoxenos 5, 2. 116
Arzūr 18, 1. 84, 2. 97
Ašoka-Inschriften 70, 2
Astrologie, Ursprung 78
Atem-Arten 134
Atharvaveda 94
Attis-Lied 106
Attis-Adonis 108
Auferstehung 13

Babrios-Prolog 68
Bahman Yašt 45f. 51. 55
III 33: 47
Bang 20, 2. 75
Barbelo-Gnosis 109f.
Bardesanes 91
bar naṣa 30. 84
Bauer, W. 104, 1. 194
Bhagavadgītā 82, 8. 85f.
Becher 109f.
Bernays 44, 2
Berossos 56. 78
Bezold 57
Bibliothek d. Könige 41
Boeckler, A. 137
Blochet 112
Boll 6. 27, 2. 57. 77. 113, 1. 114. 2. 117, 2. 118, 2. 120, 3. 122, 1. 132, 2
Bousset 18. 23. 32. 77. 104, 1. 125. 128. 174, 3. 177, 1. 179, 1. 186, 1. 187, 1. 194.
Bultmann 104, 1. 194
Bundahišn. Gr. cap. 28: 119

Chairemon 77
Chandogya-Upaniṣad 135
Choirilos, Epiker 194
Christensen, A. 14, 1. 21. 57, 7
Chrysippos 107, 2
Čihrdāδ-Nask 22
Claudius Ptolemaeus 27, 2
Clemen 49, 1
Crönert 68
Cumont, Fr. 194
Cyriacus-Martyrium 193. 194

Dāmdāδ-Nask 6f. Inhalt 11f. 18f.
Danielbuch 46
Damascius περὶ ἀρχῶν 81. 108
Darzales 100
Demokedes 8
Dibelius 9, 2
Didymos 73
Diels 80
Drachmann 33
Drexler, H. 30, 3
Dualismus 35. 144

Edda 49, 1. 65, 1
Elementenlisten 72f.
Elkesaiten 77
Erdkarte in De Hebdomadibus 132
Euandros 73. 100
Eudemos 81. 108
Eudoxos 3f. 6. 32. 33. 35. 143. 147. 194
ἐξουσία 17. 19
Ezechiel 26, 5: 41. 43

Falco 74. 145, 5
Farben der Zeitalter 57
Förster, M. 130, 2
Fränkel, H. 190
Fünferreihen 120
Fünfgott 81

Garbe 82, 8
Garōδmān 28. 119
Gayōmard 18. 23
Geffcken 177f.
Genesis 1, 26: 23. 2, 7: 24
Genzā r. XII 6: 194
Gerstinger 38
Gnosis 29. 32. 45, 1. 91. 101. 104. 141. 181. 193
Goethe, Märchen 67, 3
Goetze, A. 6. 70. 119. 121. 123. 130. 134, 4
Gressmann 52
grēw hasēnag 76
Gruppe, O. 65, 3. 78. 80. 81, 1
Gürtelträger 44. 48
Gundel 120
Gunkel 128. 151

Haas 92. 98, 3
Harnack, v. 125
Hartmann, W. 57, 7
Harūs 114
Hekataios, Logograph 108, 2
Hekataios 30. 75. 78
Henochbuch, äthiop. 30, slaw. 130

Herrmann, Gottfr. 72
Hermas, Hirt 10
Hermetische Schriften Corp. I: 8f. 14f. 21 III: 24, 1 VII: 10 XI: 10 XIII: 10. 14. 28, 1 Asclepius (λόγος τέλειος) 43f. 50f. Ἰατρομαθηματικά 121 arabische Schrift 112f.
Hermippos 3, 2. 5, 2. 109. 129, 2. 194
Herodot I 131: 5, 2. 72
Herrad v. Landsberg 137
Hesiod, Erga 106f.: 58f. 65. 142 Erga 108: 100
Hildegard v. Bingen 138
Hippokrates, angeblicher, De Hebdomadibus: 7. 130f. 133. Zeit 194
Holl, K. 174f.
ὅμοιος θεῷ 33
Honorius von Antun 137
Howald 145, 4

Ideengeschichte 149
Ideenlehre im Timaios 147
Ilberg, J. 8. 129, 2
Individualität 151 vgl. 1
Iran und Indien 129, 2. 134. 149, 2
Iranisch (Begriff) 126

Jacoby, Ad. 109
Jaeger, W. 3f. 6. 66
Jaina-Sekte 53. 57. 92
Jesaja's Himmelfahrt 193
Johannesevangelium 185, 1. 1, 4. 5: 19
Juden, hellenisierte 31. 193
Junker, H. 47. 121, 3. 125, 1. 139, 4

Kees 49, 1
Kern, O. 141, 4
Kirfel 53, 2. 57, 1. 3. 4. 92
Körperteile, Liste 130f.
Krater, Sternbild 109
Kroll, Jos. 44, 2

Lactantius Inst. VII 17: 50f.
Lasterkataloge 27
Leben, Begriff 18. 19
Le Coq, v. 50, 2
Leo, Fr. 59, 1
Lidzbarski 104, 1. 107, 3. 150, 3. 192. 194
Lindenau 94
Löwengreif 98, 3. 190
Lobeck 72. 78. 102
Logos 15f.
Lukan 108, 2

Mahābhārata (Buch III) 53. 54. 82
Mahryaγ und Mahryānaγ 13, 1. 19. 20. 26
Mārkaṇḍeya 54. 82f.
Makrokosmos 92. 116f. 135. 137.
Mandäer 19. 27, 2. 28. 46, 3. 107, 3. 117, 2. 140, 2. 150. 169, 2. 193. 194
Manetho 30. 75. 100
Mani 150. 162, 2
Manichäismus 20, 2
maranatha 186
Markion 27, 2
Markosevangelium c. 13: 56
Marmaro, Gottwesen 109
Mensch (Urmensch) 17 u. oft
Menūγ i xraδ 121. 122
Messianische Weissagungen 52
Metis (Gott) 94, 2. 191
Meyer, Ed. 9, 3. 23. 46, 1. 51. 57. 128
Miller, E. 194.
Minutoli 67, 1
Missionsreligionen 70
Mithra 47. 48. 100, 2. 194
Mithrasliturgie 75
Mithräische Kunst 190
Müller, F. W. K. 28
Mundaka-Upaniṣad 80. 93
Mundasprachen 84, 2
Mystik 141, 4 mittelalterliche 139

Naassenerpredigt 104f. 161f. 191f.
Nadabindu-Upaniṣad 92
Nārāyana 83f. 93
Nārāyana-Upaniṣad 93
Nebukadnezars Traum 46
Norden 42, 1. 43. 52
νοῦς 9. 18, 1 19. 21. 26

Ὀγδοαδικὴ φύσις 28
Oldenberg, H. 74. 120, 1. 2. 134
Olrik 52. 54. 55. 57. 67, 1. 82
Orphik 35. 67f. 103. 141, 4
Orph. Fragm. 21a: 72 29a: 67. 68 107: 68. 102 140 bis 142: 68 102, 4 167: 79, 1. 97, 2. 102, 2 168: 70f. 94 169: 72 220: 68. 102 239b: 68 300: 73. 194
Ostanes 4. 129, 2

Papyrus von Berlin (9794): 9, 4. 160 Leiden 99, 2 London (121): 76, 2 Oxyrhynchos (1381): 8 Wien 39
Paulus 179. 184f. 188 I. Kor. 15: 25 Kol. 3, 14: 134, 2
Perdrizet: 109, 4
περὶ ὕψους 9, 9: 24, 2
Petosiris 77
Phanes 96
Pherekydes 99, 1
Philo v. Alexandria 10. 23. 24. 25. 26. 30. 31 Quaest. in Gen. IV 10: 10
Phrygischer Synkretismus 140
Phrygische Theologie 108. 191
Planeten 27. 122. 137f.
Plato 6. 33. 141. 142, 3 147 Alkibiades 46, 3 Epinomis 6, 2 Politikos 34. 65f. Leges: 6. 148 Republ. X 596c: 35. 96 Sympos.: 34 Theaetet. 33. 66 Timaios 35. 134. 142f.
Plinius Nat. hist. XXX 3: 3f. XXX 8: 4
Plutarch De Is et Os. 37: 111
πνεῦμα 25. 181. 182f. 188
πνευματικός 180. 183
Poimandres, Name 9, Schrift siehe Hermet. Corpus I
Poseidonios 145, 5
Prajāpati 81
Properz IV 1: 185
Propheten, hellenistische 185
Psellos 77
Puruṣa 18, 1. 84, 2. 93, 2
Pythagoreer 8

Radermacher 38f. 99, 2
Recht (orientalischer Begriff) 64, 4
Reinach, Ad. 140, 2
Reinhardt 145, 5
Ṛgveda, Puruṣa-Lied 93
Ritter, H. 32. 112. 116, 1
Rohde, E. 63, 2
Rossi, Fr. 109
Rostovtzeff 98, 3. 100, 2. 191
Roth, Rud. v. 53. 63

Šahrastānī I 277 H: 45. I 281: 190
Sarapis 99f.
Śatapatha-Brahmaṇa 93, 2
Sathas 77
Satornil 26
Saussure, De 65, 2
Saxl 50, 2. 138, 3. 190
Scott, Walter 154
Scheftelowitz 46, 2. 121
Schlaf 18
Scholion Plato Alkib. 122a: 3. 15
Schroeder, Fr. R. 69
Schubart 154
Seelenhymnus 28
Selbst, das 13. 76. 131. 141
Servius zu Aen. VI 714: 27
Sethe 49, 1
Sibylle, ägyptische 43
Simon von Gitta: 77
Skambha-Hymnus 94
Söderblom 178
Sophokles Trach. 1276: 142, 2
Spiegelberg, W. 190. 191
Stenzel, Jul. 33
Stenzel, B. 36, 2
Sternenherrscher 57
Sternvorstellungen 101, 2
Stimme, himmlische 28
Sündenfall 21
Synesios hymn. II 63: 85, 3
Synkretistisch (Begriff) 174, 3
Syrian 79

Taittirīya-Upaniṣad 136
Tefnutlegende 191. 194
Teleologie 35. 146
Teukros 120
Theiler, W. 35, 3
θεοκρασία 187, 1
theologia naturalis 146, 1
Theon von Smyrna 73. 148, 2
Thorndike 138
Timotheos, Exeget 74. 100
Töpferorakel 38f. 48. 51
Totenbuch äg. Kap. 175: 49
Troje, L. 98, 2. 134, 4. 190
Tzetzes, Fragment 107, 2

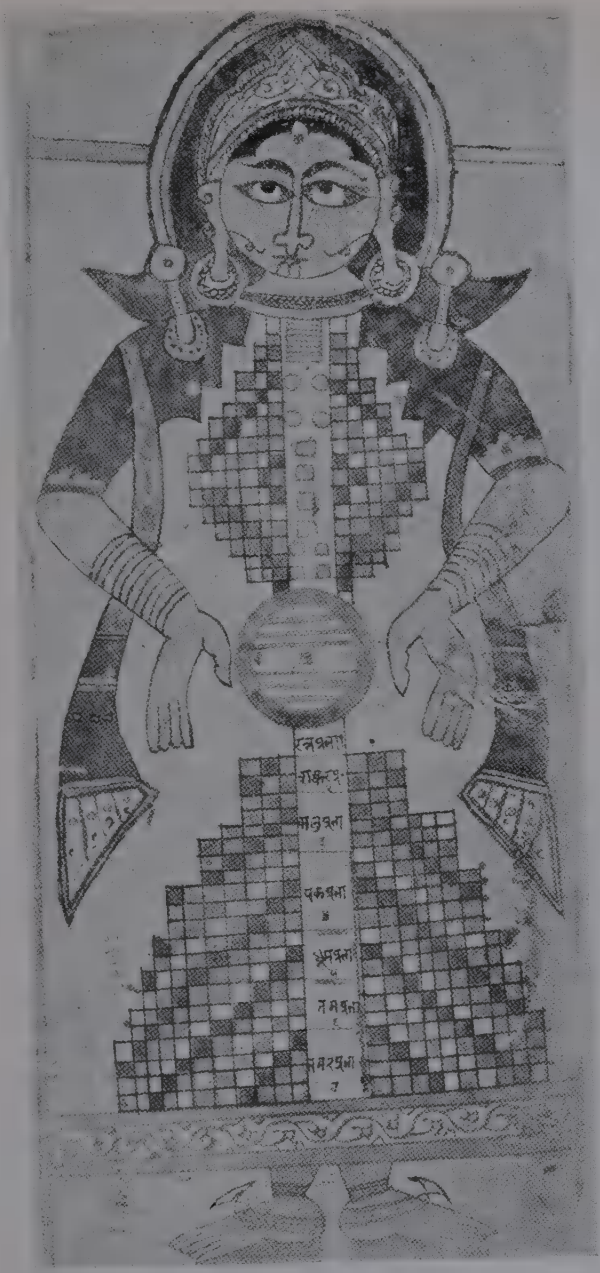
Urrind 20
Usener, H. 177, 3

Visionsformen 83. 86, 3. 90, 1. 101. 113. 141
Vollkommene Natur 75. 112
Vohu Manō 15. 16, 4
Weinreich 79, 2. 100, 2
Weltbaum 45. 94
Weltgott-Darstellungen 46. 190. 191
Weltkatastrophen 35. 144, 2
Weltseele 95. 104f. 125. 126. 140. 141. 147
Weltuntergang 49f.
Weltzeitalter 45. 46. 52f. 63f. 117
Wesendonk, v. 46, 3. 73, 1. 124f.
Wessely 38f.
Wilamowitz, v. 103. 147
Wilcken 38f. 190.
Wille (βουλὴ θεοῦ) 16. 114. 190
Worrel, W. H. 49, 1. 109, 4
Wundererzählungen 185, 2

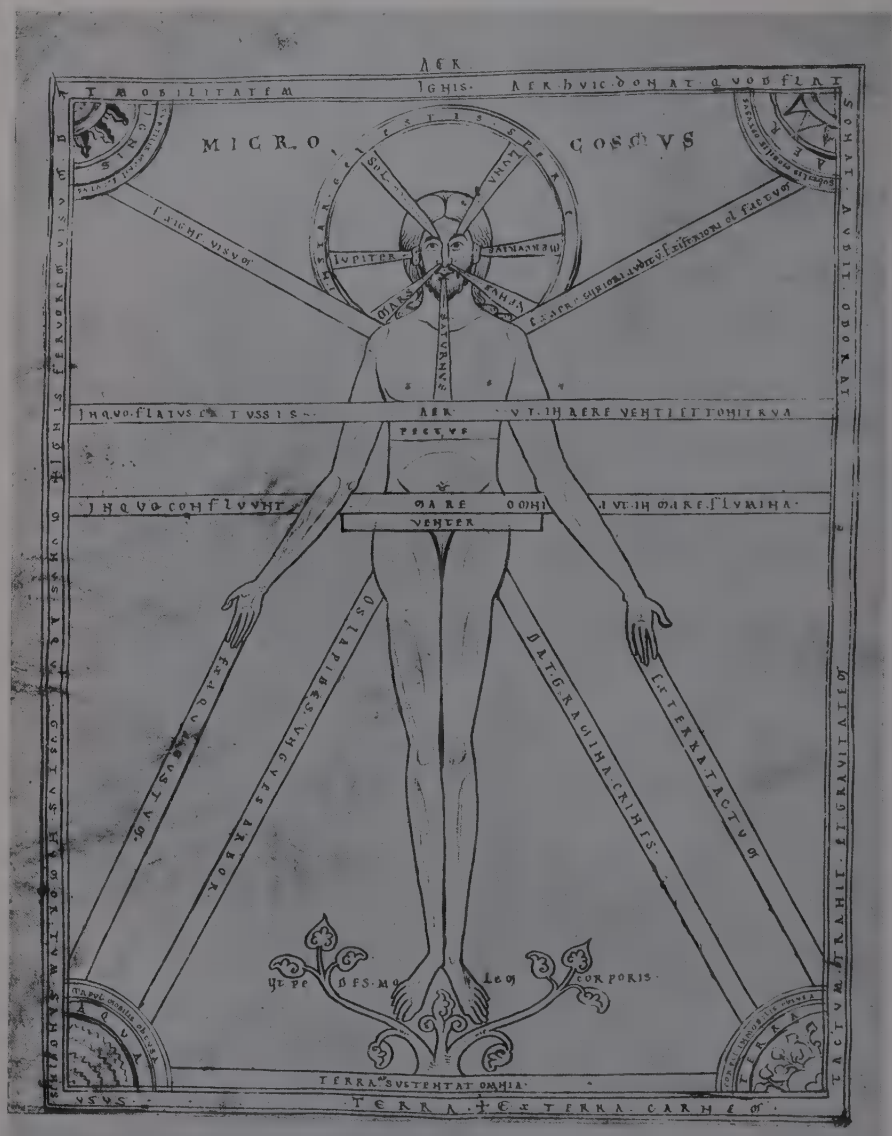
Xanthos v. Lydien 4
Xenophanes 96. 190

Yasna 30, 4: 126 31, 11: 125 43, 9: 12. 14, 2
Yuga siehe Weltzeit

Zarathustra 3f. 5. 98, 2
Z.'s Traum 45
Zauber, abessinischer 49, 1
Zauberschrift, neue 112f.
Zeller, Ed. 95
Zenobios Proverb. V 78: 73. 194
Ziegler, K. 24, 2. 34, 2
Zielinski, Th. 20, 1
Zosimos, Alchemist 10
Zurvān 81. 98



Indisches Weltbild (zu S. 92)
Nach Kirfel, Kosmographie der Inder Taf. IV



Mittelalterliches Weltbild (zu S. 137)
Nach Boeckler Regensburger-Prüfeninger Buchmalerei Taf. XV

Fig. 2. Mittelalterliches Weltbild (zu S. 138)
Cod. Vindob. lat. 2337 Fol. 65

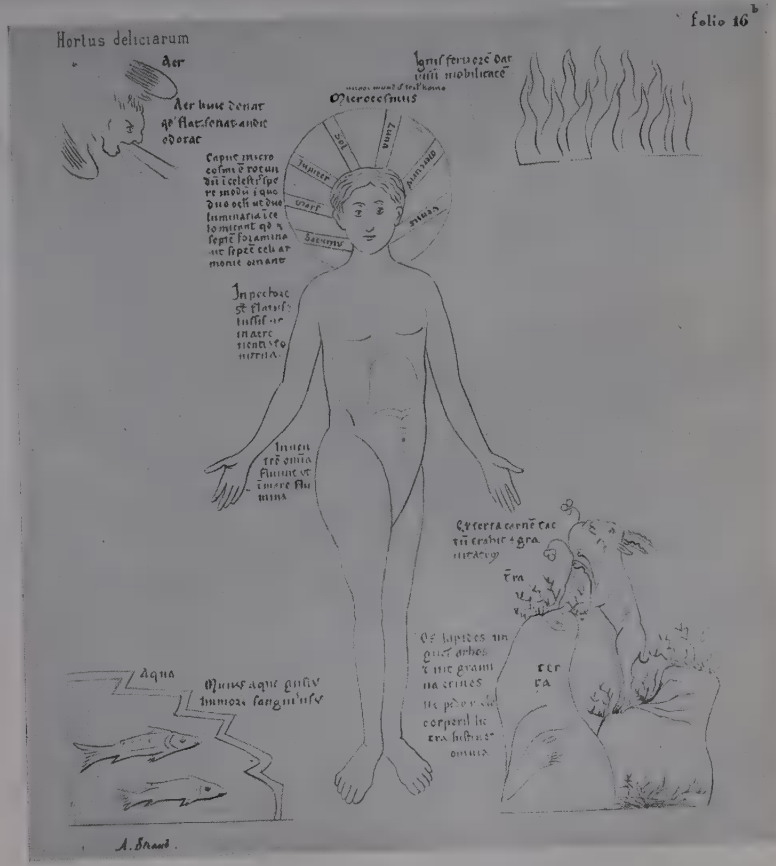


Fig. 1. Mittelalterliches Weltbild (zu S. 137)
Keller-Straub, Herrad von Landsberg Pl. VI

Fig. 1 u. 2. Babylonisches Weltbild (zu S. 98)
Nach Haas, Scherflein der Witwe 73

Fig. 3. Scaraboid aus der Krim
(zu S. 98)
Nach Rostovtzeff, Iranians in
South-Russia XVI 1

Fig. 4. Persische Darstellung
(zu S. 99). Nach Layard,
Mithra LVI 5

STUDIEN DER BIBLIOTHEK WARBURG
HERAUSGEGEBEN VON FRITZ SAXL

VII. REITZENSTEIN UND SCHAEDER / STUDIEN ZUM ANTIKEN SYNKRETISMUS / AUS IRAN UND GRIECHENLAND

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1926

R. REITZENSTEIN UND H. H. SCHAEDER

STUDIEN ZUM ANTIKEN SYNKRETISMUS AUS IRAN UND GRIECHENLAND

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1926

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

TEIL II

IRANISCHE LEHREN

VON H. H. SCHAEDER

INHALTSVERZEICHNIS ZUM II. TEIL

Seite

Vorbemerkung 203
I. Der Urmensch in der awestischen und mittelpersischen Überlieferung . . . 205
II. Zur manichäischen Urmenschlehre 240
III. Der „Mensch" im Prolog des IV. Evangeliums 306
Anhang: 1. Die manichäische Kosmogenie nach Theodor bar Kōnai deutsch . . 342
„ 2. Die Götterlisten der Fragmente M 2 und M 583 347
„ 3. Ergebnisse 348
Nachträge 351
Register 354

C. H. BECKER

ZUM 12. APRIL 1926

IN VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

VORBEMERKUNG

Der Leser wird den zweiten Teil dieser Studien nur dann unter dem richtigen Gesichtspunkt sehn, wenn er sich vor Augen hält, daß der Verfasser des ersten Teils dem des zweiten als Lehrer dem Schüler gegenübersteht: nicht nur die Fragestellung, die mich zu den folgenden drei Untersuchungen veranlaßte, sondern auch die Beurteilung des Materials und des religionsgeschichtlichen Zusammenhanges sowie die Methode der Interpretation verdanke ich der literarischen und persönlichen Belehrung durch Prof. Reitzenstein. Daß der Orientalist, was er für die Erklärung der von ihm zu bearbeitenden religiösen Urkunden braucht, in allererster Linie vom klassischen Philologen zu lernen hat, ist meine gewisseste Überzeugung.

Fragen der Textkritik und literarischen Analyse sind es, die im Mittelpunkt der folgenden Untersuchungen stehen: denn nur von ihrer Fixierung und Beantwortung, nicht von allgemeinen religionsgeschichtlichen Schematismen, führt der Weg zu konkreter und haltbarer religionsgeschichtlicher Einsicht. Religionsgeschichtliche Forschung ist Philologie, — so gewiß sie anderseits Klarheit der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe voraussetzt. Doch deren Klärung geschieht nur in der historischen Forschung und nirgendwo sonst.

Die Grundtatsache, der sich der Erforscher der orientalischen Religionen gegenübersieht, ist die geistige Einheit des religiösen Lebens von der Mittelmeerwelt bis zu den Grenzen von China seit den ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung, — diese Einheit, die der Islam nicht zerstört, sondern aufgenommen und fortgeführt hat. Sie zu begreifen ist wohl die Arbeit eines Lebens wert. Das verlangt aber vom Forscher den Entschluß, seine sprachlich-philologische Ausbildung entsprechend zu verbreitern. Wer orientalische Religionsgeschichte studieren will, ohne auf Schritt und Tritt gegen Mauern zu stoßen oder beim Nachbarn Anleihen machen zu müssen, kommt ohne die Fähigkeit, außer semitischen auch iranische, indische und türkische Texte zu lesen, schwerlich aus. Ob es dem einzelnen gelingen mag, die damit gestellte Aufgabe zu erfüllen, läßt sich nicht vorweg sagen, jedenfalls aber auch nicht vorweg verneinen; ich für mein Teil bemühe mich und werde mich weiter bemühen, sie so wörtlich wie möglich aufzufassen.

Das Thema der folgenden Untersuchung ist die Feststellung orientalischer Überlieferungen über den Mythos vom kosmischen Menschen, der in den beiden bedeutsamsten Urkunden der hellenistischen Gnosis, dem Poimandres und der Naassenerpredigt, die Szene beherrscht. Im 1. Kapitel wird die im Urtext verlorene, in mittelpersischer Bearbeitung erhaltene awestische Überlieferung restituiert, wobei sich ergibt, daß die zwei uns vorliegenden Fassungen de facto nur eine sind. Damit wird der Boden für die Beurteilung späterer arabischer Berichte gewonnen. Im 2. Kapitel wird durch Analyse der gesamten Überlieferung die Urform des Mythos in der Lehre Manis ermittelt. Das bahnt den Nachweis an — den ich bald weiterzuführen hoffe —, daß unsre Quellen für die manichäische Religion sehr verschiedene Entwicklungsstufen derselben reflektieren, und daß für die Erkenntnis von Manis ursprünglicher Lehre gerade denjenigen Texten, die man an die erste Stelle zu rücken versucht ist: dem arabischen Bericht im Fihrist und den Turfanfragmenten, ein solcher Rang erst nach ganz bestimmten Abstrichen zuzuerkennen ist. Das 3. Kapitel unternimmt es, ein bisher unbekanntes Dokument des Mythos im Prolog des IV. Evangeliums bzw. der Vorlage, deren christliche Bearbeitung der Prolog darstellt, nachzuweisen. Die Entstehung der christlichen Religion ist eins der wichtigsten Teilprobleme der orientalischen Religionsgeschichte; wollte der Orientalist die frühchristliche Literatur außer Acht lassen oder der historisch-kritischen Methode, wie er sie jeder andern Urkunde der orientalischen Religionen gegenüber anwendet, vor ihr Halt gebieten, so würde er den Sinn seiner Arbeit von vornherein in Frage stellen. Von islamischen Dingen ist in diesen drei Kapiteln kaum die Rede; wie unerläßlich aber eine selbständige Ansicht der vorislamischen für das Verständnis der islamischen Gnosis ist, braucht man Kundigen nicht zu sagen. So wird, hoffe ich, diese Arbeit auch dazu anregen, die Parallelität, die sich in der Ausbildung der christlichen und der islamischen Religion aus der Anpassung einer neuen Heilsverkündigung an alte orientalische Religiosität ergibt, genauer zu beachten.

Da der Weg dieser vor bald zwei Jahren übernommenen Arbeit meist durch wenig rekognosziertes Gelände führt, so mußte in ihrem Verlauf mancher Schritt wieder zurückgetan werden, was zur Beschleunigung des Abschlusses nicht beitrug. So muß ich mit einem Wort aufrichtigen Dankes an Herrn Prof. Reitzenstein und den Herrn Herausgeber schließen, die trotz starker Verzögerung die Geduld nicht verloren.

Breslau, 23. September 1925.

Hans Heinrich Schaeder.

I. DER URMENSCH IN DER AWESTISCHEN UND MITTELPERSISCHEN ÜBERLIEFERUNG

Nachdem Prof. Reitzenstein die enge Beziehung des im Poimandres enthaltenen kosmogonischen Mythos mit der iranischen Kosmogonie im Bundahišn erkannt hatte, forderte er mich auf, über die Textfassung im Bundahišn und ihre Reflexe bei andern persischen und arabischen Autoren einige nähere Mitteilungen zu geben. Erst nachdem ich diese in Form eines Aufsatzes zusammengestellt und abgeschickt hatte, wurde mir das über das gleiche Thema handelnde Buch von A. Christensen (s. o. S. 14 A. 1) bekannt. Da es die in Frage kommenden Materialien übersichtlich und vollständig — mit einer sogleich zu bezeichnenden Einschränkung — enthält und in der Sonderung und Einzelanalyse des Legendenstoffes bereits alles Wesentliche geleistet hat, kann ich hier, mit einem allgemeinen Hinweis auf dieses Buch, sogleich auf spezielle Fragen eingehn.

Wir haben es im Folgenden lediglich mit der theologischen Lehre vom Urmenschen, dem Prototyp und Stammvater der Menschheit zu tun, nicht mit der geschichtlichen Legende vom Urkönig. Beide gehören schon der indoarischen Periode an und sind schon damals kombiniert. Aber in der zarathustrischen Religion entwickelt sich eine ganz selbständige und eigenartige Urmensch-Spekulation, die schon durch das Auftreten eines neuen, in der Art der für die zarathustrische Reform charakteristischen abstrakt-begrifflichen Benennungen (z. B. der Amahraspands) gebildeten Namens für den Urmenschen, *Gaya marətan* – *Gayōmard* „sterbliches Leben", gekennzeichnet ist. Vor allem aber steht diese Spekulation, in scharfem Gegensatz zu den älteren Mythen, die dann in den mannigfachsten Kombinationen und Verschlingungen in der iranischen Geschichtslegende fortwuchern, im Zusammenhang eines großartigen, bis ins einzelne durchgeführten Systems der Weltdeutung[1]), das auf den beiden Grundgedanken der Scheidung zwischen der immateriellen Existenz rein geistiger Formen im Bewußtsein Gottes und ihrem Hervortreten zum körperlichen Dasein einerseits und des Kampfes zwischen der lichten göttlichen Schöpfung und der finstern teuflischen Gegenschöpfung

1) Vgl. vor allem H. Junker's meisterhafte Arbeit 'Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung' (in 'Vorträge der Bibl. Warburg' I, 1923).

anderseits beruht. Der Gang der Entstehung und Entwicklung der Welt nach diesem System ist im Rahmen des großen 12000-jährigen Aeon chronologisch genau fixiert und zur Stützung des chronologischen Systems sind sekundär astrologische Bestimmungen herangezogen worden, die wir alsbald an einem Beispiel kennen lernen werden. Die großartige Konzeption des zeitlich gegliederten, aber in die Ewigkeit eingebetteten Weltdramas, der Geschichte der Taten Gottes von der Schöpfung bis zum Endgericht, dem die Erneuerung folgt, hat sich als eine der fruchtbarsten geistesgeschichtlichen Ideenbildungen erwiesen: sie hat die Systematik einer religiösen Geschichtsphilosophie, die Interpretation der Weltgeschichte als Heilsgeschichte begründet, die dann vom Judentum, aus ihm vom Christentum übernommen wurde, und die erst von dem kritischen Geschichtsbegriff der modernen abendländischen Wissenschaft aufgehoben ist, aber in den Theologien der Offenbarungsreligionen (der christlichen, der jüdischen und der islamischen) fortlebt.

In diesem System bedeuten nun der Urmensch und das zu ihm in genauer Analogie stehende Urrind die Prototypen der Lebewesen. Sie gehören jedoch noch nicht dem ersten Viertel des großen Aeon an, das die geistige Existenz der Welt in Gott umschließt, sondern werden erst im zweiten Viertel, in der Pause zwischen dem ersten, erfolglosen Auftreten des Satans und seinem siegreichen Einbruch in die göttliche Schöpfung, am Ende der sich auf ein Jahr verteilenden Schöpfungsakte Gottes hervorgebracht.

In unsern Quellen ist nun allerdings die Gestalt des Urmenschen nach ihrer soeben skizzierten theologisch-kosmologischen Idee mit den mannigfaltigsten, untereinander vielfach disparaten mythischen Elementen verquickt, dennoch aber aus ihnen mit voller Deutlichkeit herauszulösen, sofern man sich von dem spekulativen Gedankengang, dem sie angehört, leiten läßt. Hier — und wie ich glaube, nur hier — läßt sich eine gesicherte und religionsgeschichtlich relevante Erkenntnis gewinnen, während die Versuche, die einzelnen Züge der damit kombinierten Mythen zu „erklären", naturgemäß mehr oder minder willkürlich ausfallen müssen und selbst im besten Falle für das Verständnis der religiösen Entwicklung in Iran so gut wie nichts hergeben.[1])

Neben der theologischen Spekulation über den Urmenschen setzt sich, wie bemerkt, die Entwicklung der Legende vom Urkönig und seiner

---

1) In dem einschlägigen Kapitel bei O. G. von Wesendonk, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung S. 153—191 sind solche Erklärungsversuche aus der neueren Literatur vollständig zusammengetragen. Eine eigene Prüfung der Quellenlage und eine deutliche Sonderung zwischen der spekulativen und der mythologischen Komponente fehlt.

Dynastie fort, mit der Tendenz, ihre ursprüngliche, sakrale Bedeutung — die Reihe der Urkönige besteht aus den Trägern des in der Lichtglorie, dem *x^v^arənah* symbolisierten Herrschaftscharismas — einzubüßen und zur einfachen historischen Sage zu werden. Während in der ältesten Urkunde der Legende, dem 19. Yašt des Awesta, an der Spitze der ersten mythischen Dynastie, der Pēšdāδier, Haošyaŋha-Hōšang steht, wird seit den Autoren der Sasanidenzeit die genealogische Verbindungslinie von ihm rückwärts bis zum Urmenschen hingezogen, und so erscheint Gayōmard dann in der offiziellen sasanidischen Reichsgeschichte, dem *X^v^aδāynāmaγ* („Königsbuch"), und in dessen zahlreichen arabischen und neupersischen Derivaten selber als Urkönig, in völlig euhemerisierter Form. Daneben hat sich, wie wir sehn werden, eine Überlieferung von Gayōmard als erstem Menschen bei einigen islamischen Autoren noch erhalten.

Beide Legendentypen haben eine ganz außerordentliche geistesgeschichtliche Fortwirkung gehabt. Während von der iranischen Urkönigslehre als einer Idee der Geschichtsdeutung nach dem von F. Kampers[1]) — in einer allerdings gar sehr der Einzelkritik bedürftigen Form — ausgeführten, von L. Troje[2]) verfeinerten und präzisierten Beweis eine direkte Tradition zur römischen und mittelalterlich-christlichen Spekulation über das Herrschaftscharisma führt, hat die theologische Lehre vom Urmenschen als eine Idee der Weltdeutung der religiösen Entwicklung Vorderasiens eines ihrer wichtigsten Leitmotive gegeben, das sich, nach der Rezeption durch die Gnosis und der Verbindung mit neuplatonischer Metaphysik und Psychologie durch die Vor- und Anfangsgeschichte des Christentums, durch die spätere orientalische und vor allem durch die islamische Gnosis verfolgen läßt.[3])

Die Aussagen der iranischen Quellen hat Christensen in seinem Buche in revidierten Fassungen neuerer Übersetzungen vorgelegt. Dabei hat er sich hinsichtlich der weitaus wichtigsten Quelle, des Bundahišn, in

---

1) Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, 1924.

2) Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissensch. 40 (1925), 97ff.

3) Die letztere Linie habe ich in einem Aufsatz über 'Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung' verfolgt, der in 'Ztschr. der deutschen morgenl. Ges.' 79, 192ff. erschienen ist. Die dort kurz zusammengefaßte altiranische Form der Urmenschlegende und besonders ihre Weiterbildung im Manichäismus wird hier im Folgenden näher untersucht. Dagegen komme ich auf ihre Fortsetzung im Islam hier nicht zurück. Daß eine ganz feste, literarisch vermittelte Kontinuität im Islam besteht, hoffe ich a. a. O. gezeigt zu haben. Die nähere Ausführung fordert aber eine eingehende Untersuchung der Enzyklopädie der Lauteren Brüder von Baṣra (10. Jahrh.), die ich noch nicht vorlegen kann. Den a. a. O. 221ff. gelieferten Nachweis, daß in einer Haupturkunde der frühislamischen Philosophie, der sog. „Theologie des Aristoteles", die de facto eine Paraphrase von Plotins Enneaden Buch IV—VI ist, ein nichtplotinischer Einschlag von gnostischer Anthropos-Spekulation steckt, wiederhole ich hier nicht.

erster Linie an die alten Editionen von Westergaard (Bundehesh, Liber pehlevicus, 1851) und Justi (Der Bundehesh, 1868) sowie an die alten Übersetzungen von Justi (ibid.) und West (Pahlavi Texts I = Sacred Books of the East V) gehalten. Nun ist aber die von diesen Gelehrten bearbeitete, sog. indische Rezension des Bundahišn (weiterhin zitiert als Bd.) nur ein Auszug aus der mehr als doppelt so umfangreichen sog. iranischen Rezension, dem Großen Bundahišn (weiterhin GrBd.), das seit fünfzig Jahren bekannt, aber erst seit 1908 in einer von B. T. Anklesaria (dem Jüngeren) besorgten Faksimileausgabe zugänglich ist.[1]) Aus diesem sind einzelne Stücke von West[2]), Darmesteter[3]) und Blochet[4]) übersetzt worden, und neuerdings ist seine Bedeutung durch Goetzes Bearbeitung (s. o. S. 6) des Mikrokosmos-Kapitels (XXVIII bei Anklesaria, 37 bei West, Grundr. iran. Phil. II 102) in das hellste Licht getreten. In Bd. sind nicht nur große zusammenhängende Stücke ausgefallen, sondern ist auch der vorhandene Text in hohem Grade verdorben. Bd. kommt daher als selbständige Quelle nicht mehr in Betracht, insbesondere dürfen literar- und religionsgeschichtliche Untersuchungen nur noch auf GrBd. begründet werden. Christensen hat nun zwar die von Blochet aus GrBd. (mit lithographierten Textbeigaben) übersetzten Stellen aufgenommen (l. c. 21 ff.), im übrigen aber aus Bd. geschöpft (S. 15 ff.). Um einen sichern Ausgangspunkt zu gewinnen, ist es also notwendig, die für unser Thema in Betracht kommenden Textstellen hier in Transkription und Übersetzung zu geben.

Was von Bd. gilt, gilt auch von den ersten 11 Kapiteln der „Exzerpte des Zāδsparm" (*Čīδaγīhā i Zāδsparm*[5]), weiterhin als Zsp. zitiert): sie sind ebenfalls nur ein Auszug aus GrBd. und haben neben diesem keinen selbständigen Quellenwert.

---

1) Vgl. deren Einleitung und West, Grundr. iran. Phil. II 98 ff. Der Ausgabe von Anklesaria liegt die Hs TD 2 (bei West F) zugrunde, im Anhang stehn die Varianten der von West nicht erwähnten Hs DH, die von dem Vater des Schreibers von TD 2 herrührt, während die noch ältere Hs TD 1 (bei West G) leider nicht benutzt ist.

2) Kap. XXVII = 36, Pahl. Texts I 105 ff.

3) Kap. XXVI = 35, Zend-Avesta II 305 ff. 4) In Rev. hist. rel. 31, 32.

5) Vgl. West, Grundr. iran. Phil. II 105, wo noch die Übersetzung von Kap. 12—24, dem Rest des I. Teiles, bei West, Pahlavi Texts V 133 ff. nachzutragen ist. Vom Text selber sind bisher nur Kap. 1—9 gedruckt, in 'Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in honour of the late . . . . P. B. Sanjana', Bombay 1904, App. II. Ich konnte für Kap. 1 bis 11 $_{1-7}$ Photographien nach der auch von West zugrunde gelegten Kopenhagener Hs *Codd. Zend. et Pehl.* 35 (weiterhin als K 35 zitiert) benutzen, die mir durch gütige Vermittlung Herrn Prof. Reitzensteins von Herrn Bibliothekar Dr. A. G. Drachmann zugänglich gemacht wurden. Beiden Herren und der Verwaltung der Universitätsbibliothek zu Kopenhagen sage ich auch hier meinen ergebensten Dank. Auf die Bedeutung des II. Teiles der 'Exzerpte' hat Prof. Reitzenstein oben S. 7 hingewiesen. Leider ist er nicht mehr in der Kopenhagener Hs, die in Kap. 22, 4 des I. Teiles abbricht, erhalten und darum in Europa überhaupt nicht zugänglich.

Die Frage nach dem Alter des Bundahišn — dessen richtiger Titel *Zand-āgāsīh*, „Überlieferungskunde", ist—hat für uns hier kein Interesse, weil sie nicht mit der Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen literarischen Überlieferung zusammenfällt. Die Vergleichung mit den im Dēnkard und den Rivāyats enthaltenen Inhaltsangaben des sasanidischen Awesta (s. o. S. 11 f.) läßt keinen Zweifel daran, daß — wie West[1]) und, ihm folgend, Goetze[2]) festgestellt haben — die auf die Weltschöpfung bezüglichen Partien des GrBd. aus der mittelpersischen Übersetzung, dem *Zand*, des Dāmdāδ-Nask stammen.[3]) Entscheidend ist die ausdrückliche Zitierung desselben in Zsp. $9_{1,\,16}$ (K 35 fol. 241 b $_{11}$ und 242 b $_{u}$), — während in dem benutzten Abschnitt des GrBd. (S. $93_{8\,ff.}$) nur einmal, S. 94_{1}, allgemein das Awesta (*aβastāγ*) zitiert wird. Auch in den übrigen Teilen des GrBd., die eine naturkundlich-geographisch-geschichtliche Enzyklopädie darstellen, sind awestische Überlieferungen aus andern Nasks verwertet, wobei natürlich die Möglichkeit späterer Zusätze und Scholien immer gegeben ist. Nachdem nun aber Goetze erwiesen hat, daß das Mikrokosmos-Kapitel des GrBd. und damit des Dāmdāδ-Nask bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr. fixiert gewesen sein muß, kann nicht mehr bezweifelt werden, daß das GrBd. in die Reihe der ältesten Urkunden der iranischen Religion gerückt werden muß und an inhaltlicher Bedeutung über große rein liturgische und ritualistische Partien des erhaltenen Awesta weit hinausragt.[4])

Um zum Inhaltlichen der Gayōmard[5])-Legende zurückzukehren, so

---

1) Pahlavi Texts I, Einleitung XXIV, XLVIII, 178 Anm. (!), 465. Pahlavi Texts IV 14 A. 1, 418.

2) Ztschr. Indol. Iran. II 76.

3) Darum hat Christensen nicht recht, wenn er l. c. 13 den Dāmdāδ-Nask ganz übergeht.

4) Der Umstand, daß O. G. von Wesendonk in seinem Buche 'Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung' trotz Goetze's Nachweis diesem Sachverhalt nicht Rechnung getragen und außerdem die originale Überlieferung im GrBd. nicht gekannt hat, verbietet mir die Auseinandersetzung mit seinen abweichenden Ergebnissen. Vgl. im übrigen meine Anzeige seines Buches, die in den Gött. Gel. Anz. erscheinen wird.

5) Die Form des Namens, wie er in mittelpersischen Büchern — in der Schreibung *Gayōkmart* — erscheint, ist eine gelehrte, rein literarische Schreibung, aus der dann das *Kayūmarṯ* der islamischen Autoren hervorgegangen ist. Die der lebendigen Sprache angehörende, den mittelpersischen Lautstand (Südwestdialekt) repräsentierende Form *Gēhmurd* haben Andreas-Wackernagel — die *gēmurδ* lesen — aus einem unveröffentlichten Turfanfragment mitgeteilt (Nachr. Gött. Ges. Wisssch. 1911, 4 Anm.). Die Schreibung *gēh-*, wodurch ein alter Genitiv repräsentiert wird (vgl. aw. *gayehe*), gibt mir endlich die richtige sprachliche Erklärung des umstrittenen Begriffes der *manōhmēδ* — Andreas liest *monuhmēδ* —, den ich, gegen Scheftelowitz' unmögliche Erklärung *manvahmēd*, auf aw. *mananhas-*[*ča*] *humaiti* zurückgeführt hatte ('Islam' XIII 327). Die Erklärung ist noch einfacher: *manōh-* geht auf den Genitiv von altiran. *manah* (aw. *mananhō*) zurück. Neben *mnwhmyd* erscheint, mit einer nicht ohne Analogien dastehenden Metathese, deren phonetische Bedeutung noch unbekannt ist, die Schreibung *mnhwmyd* (vgl. Bartho-

ist im voraus besonders zu bemerken, daß in ihr, wie Prof. Reitzenstein erkannt hat, zwei ursprünglich einander ganz fremde Motive verknüpft sind: die Legende von dem kosmischen Urmenschen, aus dessen Körper nach seinem Tode die Welt, repräsentiert durch die metallischen Elemente, hervorgeht, und die Legende von dem ersten Menschenpaar, den Stammeltern der Menschheit. Die Verbindung wird dadurch hergestellt, daß das erste Menschenpaar als Pflanze aus dem in die Erde aufgenommenen Samen des Urmenschen aufwächst und dann erst Menschengestalt annimmt. Im Awesta war dieser Teil der Legende, wie die Inhaltsangaben lehren, im Čihrdāδ-Nask behandelt, während die eigentliche Urmensch-Legende dem Dāmdāδ-Nask angehört. Den beiden verschiedenen Motiven entspricht nun eine ganz verschiedene Auffassung der letzten Dinge: als Entsprechung zu der Idee des Urmenschen, der als Lichtgeschöpf (s. u.) dem geistig-immateriellen Weltzustand nahesteht und von Gott als sein Helfer im Kampf gegen den Widersacher erwählt ist, um dann in diesem Kampfe unterzugehn, erwartet man die Anschauung, daß er in jedem einzelnen Menschen beim Tode wieder in die Lichtheimat, zu Gott zurückkehrt. Dagegen entspricht der Legende von dem ersten Menschenpaar, von dem die Geschlechter der Menschen abstammen, in ihrem von vornherein mehr historischen Charakter die massivere, im engeren Sinne eschatologische Auffassung, wie sie in der zarathustrischen Religion entwickelt worden ist: nach dem Ablauf des 12000-jährigen großen Aion tritt sozusagen mechanisch die Erneuerung der Welt *fraškard(īh)* ein, mit dem Kommen des Heilandes, der Auferstehung der Toten, ihrer Prüfung im Metallstrom und der Vernichtung der ahrimanischen Gegenschöpfung. Diese Lehre ist die einer Offenbarungs- und Gemeindereligion gemäße: sie läßt das eigentlich soteriologische Moment und seine mystisch-ekstatische Komponente ganz zurücktreten und setzt an dessen Stelle die Gewißheit der einstigen Auferstehung als Lohn für ethische Bewährung

---

lomae, Wiener Ztschr. Kd. Morgenl. 30 [1917/18] 16 A. 2), die in den türkischen Texten in der Transkription *mnywmyd* wiederkehrt. — *Manōhmēδ* heißt also wörtlich „Sinnes-Gesinnung". Das ist m. E. nur zu verstehen, wenn man das erste Element: „Sinnes-" als elliptisch für „des Guten Sinnes", d. h. des Vohu Manah auffaßt. (Ich gebe zu erwägen, ob dieselbe Ellipse nicht in dem ΜΑΝΑΟΒΑΓΟ der Kuṣanamünzen vorliegt [vgl. Cumont, Textes et monuments I 136], der doch mit Vohu Manah identifiziert werden muß). *Manōhmēδ*, später zu einer der vielen nahezu synonymen Bezeichnungen für „Seele" verblaßt, bedeutet ursprünglich „Gesinnung (oder: Denken) des (bzw. gemäß dem) Guten Sinn", also die Gesinnung, die eine der drei Hauptforderungen der zarathustrischen Ethik ist. Meine l. c. 332f. ausgesprochene Annahme, daß Manōhmēδ mit Vohu Manah zusammenhänge, wird hierdurch, wie ich glaube, gestützt. Diese Erklärung darf wohl als in sich einleuchtend und — im Gegensatz zu Scheftelowitz — als der Bildung psychologischer Begriffe in der iranischen Religion gemäß angesprochen werden. Der weitere Schritt, den ich l. c. tun wollte, die Auffassung der Manōhmēδ als einer älteren, vorzarathustrischen Form des Vohu Manah, war allerdings verfehlt.

im Denken, Reden und Handeln während des irdischen Lebens. Dies ist die alleinige Auffassung der späteren orthodoxen parsischen Dogmatik, während die erstere Auffassung mit ihrer starken mystisch-soteriologischen Tendenz erst in der gnostischen Urmensch-Spekulation zu voller Entfaltung gelangt ist. Daß sie bereits in der älteren Periode der zarathustrischen Religion neben der kollektiv-eschatologischen Gemeindedogmatik bestanden habe, läßt sich nicht beweisen, aber auch nicht schlechtweg negieren. Nicht nur der die ganze zarathustrische Literatur durchziehende Kampf gegen das Ketzertum, sondern speziell einzelne Traktate der Sasanidenzeit beweisen, wenn auch in verblaßter Form, das Vorhandensein einer mystisch-ekstatischen Religiosität, die der antimystischen orthodoxen Dogmatik fremd ist: so die in einer (durch Narkotika herbeigeführten) Rauschekstase sich vollziehenden Jenseitsvision des Ardāγ Vīrāz und die gleichfalls als Visionserlebnis zu denkende Belehrung eines anonymen Gläubigen durch den „Geist der Weisheit" (Mēnūγ i xraδ); die letztere Schrift weist auch sonst, wie Junker l. c. gezeigt hat (vgl. auch Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Chr. II 85), auffallende Heterodoxien auf. Auch der von Anfang an ausgesprochene Mysteriencharakter der Mithrareligion ist — obwohl sie ihr Gepräge gewiß erst auf kleinasiatischem Boden gewonnen hat — ohne Anknüpfung an entsprechende Züge in der älteren iranischen Religion schwer erklärbar.

Im jüngeren Awesta ist, wie die von Christensen l. c. 12 f. zusammengestellten Erwähnungen in den erhaltenen Teilen des Awesta und die Inhaltsangaben der verlorenen Teile zeigen, der Mythos von Gaya marətan und zwar in Kombination sowohl mit dem Mythos vom Urrind als auch mit dem vom ersten Menschenpaar, ganz geläufig. Es fragt sich, ob er schon für Zarathustra selber vorausgesetzt, d. h. in den Gāthās nachgewiesen werden kann. Diese Frage ist zu bejahen. Zwar finden wir hier eine ausdrückliche Nennung nicht, wohl aber zeigt, wie schon bemerkt, der Name Gaya marətan die Verwandtschaft mit Zarathustras Begriffsbildung[1]), wie sie am deutlichsten in den Namen der neben Ahura Mazdāh stehenden „Unsterblichen Heiligen" hervortritt. Wie wir in der Lehre von ihnen Zarathustras Bestreben wahrnehmen, ältere naturalistisch-magische Größen — die Glieder des Elementenkanons — zu rein spirituellen Mächten zu sublimieren, die als Hypostasen die bedeutsamsten Äußerungsformen des göttlichen schöpferischen Wesens und zwar mit be-

1) So auch Christensen l. c. 32. Wesendonks Einwendungen, l. c. 174 f., nach Darmesteter, treffen die Sache nicht. Eine Namensbildung wie Gaya marətan „sterbliches Leben" ist von den aus der arischen Periode bezeugten begrifflichen Namen charakteristisch verschieden und kann sinngemäß nur mit den Namen der Amahraspands verglichen werden. Das gleiche gilt für den Namen des Urrindes *gāuš aēvōdāta* „allein geschaffenes Rind".

sonders betonter ethischer Charakterisierung bezeichnen[1]), so äußert sich dieselbe Tendenz zur Typisierung und Spiritualisierung — mag sie nun bei Zarathustra originell sein oder, was sehr viel wahrscheinlicher ist, aus der gedanklichen Welt des uns unbekannten Kreises stammen, aus dem Zarathustra als ethisch-sozialer Reformator hervortrat — in der seiner Prophetie eigentümlichen und aus ihren treibenden Motiven leicht verständlichen Bildung des hypostasierten Urrindes („Seele des Rindes", „allein geschaffenes Rind"). In der gesamten späteren Überlieferung insbesondere im Bundahišn, tritt dieses in genauester durchgehender Parallelisierung zum Urmenschen auf; (in der soteriologisch-mystischen Weiterbildung der Urmenschlegende ist es naturgemäß geschwunden — so auch im Poimandres, s. o. S. 20 —, so wie es auch im orthodoxen parsischen Kult und Dogma zurücktrat, um dafür im Reinigungsritual in der groteskesten Weise in den Mittelpunkt gerückt zu werden. Dagegen ist seine kosmogonische Bedeutung bekanntlich in der Mithrareligion — wo an die Stelle des Urmenschen Mithra selber trat — noch erheblich gesteigert worden, vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra[2], 122f.). Das legt den Schluß nahe, daß schon in Zarathustras Verkündigung — deren uns erhaltene Reste einen fest geschlossenen und der im Bundahišn erhaltenen Überlieferung entsprechenden kosmologischen Anschauungszusammenhang voraussetzen und wiederholt, besonders in der 3. Gāthā, andeuten, aber leider nie exponieren — Urmensch und Urrind nebeneinander standen. Dies wird weiter gestützt durch die Betrachtung der zweiten Gāthā (Yasna 29), die auch hinsichtlich ihres dramatisch-dialogischen, dem altindischen *ākhyāna* nächstverwandten Stils unter den erhaltenen Gāthās allein steht und ganz der Klage des Rindes über die Gewalt, die es erleidet, und seiner Bitte um Gewährung von Recht und Schutz gewidmet ist[2]). Die höchst bizarre und zu dem Ton der Gāthās wenig passende durchgeführte Hypostasierung des Rindes, die diese in Bd. Kap. 4 (Christensen 17) aufgenommene Szene beherrscht, wird doch nur durch die Annahme verständlich, daß sie Zug für Zug der Hypostasierung des (Ur-)menschen nachgebildet ist. Zarathustras Interesse war, wie wir wissen, von den Gedanken an den Segen der Landwirtschaft, der festen bäuerlichen Siedlung und der Schonung und Pflege des Viehes gegenüber dem Nomadendasein und seinen orgiastischen Tieropfern beherrscht und das hieraus resultierende Bestreben, eine religiös und ethisch fundierte rationale Wirtschafts- und Sozialordnung zu begründen, muß die treibende Kraft seines öffentlichen Auftretens gewesen sein. Damit erklärt sich die zunächst so fremdartige Hypostasierung des Rindes.

1) Vgl. Junker l. c. 127. 2) [Vgl. jetzt die eingehende Interpretation von A. Meillet, Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta, 1925, 43 ff.]

Wenn also die Idee des Urmenschen schon als der Lehre Zarathustras selber angehörig gelten muß, so steht nichts im Wege, eine Beobachtung, die vor Jahren Ed. Lehmann gemacht hat[1]) und die ich sonst nirgends erwähnt finde, wieder aufzunehmen. In der 6. Strophe der 3. Gāthā (Yasna 30), wo es von den Daēvas, die sich bei der uranfänglichen Entscheidung auf die Seite des Bösen geschlagen haben, heißt: „Da liefen sie zusammen zu Aēšma, durch den sie das Leben des Menschen (eigentlich: des Sterblichen) schädigen" (*yā bąnayən ahūm marətānō*)[2]), wollte er eine Anspielung auf den Urmenschen finden. Es steht in der Tat nichts im Wege, dies auf den Angriff der Dämonen gegen den Urmenschen, wie er im GrBd. geschildert wird, zu beziehn und in dem „Menschen" Gaya marətan, den Menschen κατ' ἐξοχήν, zu finden.[3])

Ich lege nun die Hauptstellen der Überlieferung über den Urmenschen — und, soweit unumgänglich, über das Urrind — in transkribiertem Text und danebenstehender Übersetzung vor, und zwar nach GrBd., indem ich Bd., soweit vorhanden, in den Anmerkungen berücksichtige, dagegen die Parallelstellen aus Zsp. in extenso unmittelbar auf die einzelnen Abschnitte aus GrBd. folgen lasse, um — was bisher nicht geschehen ist — ihre Abhängigkeit deutlich hervortreten zu lassen. Schon die genaue Vergleichung der einzelnen Textfassungen und des aus ihnen zu gewinnenden Variantenmaterials — aus dem ich jedoch, wie sich bei mittelpersischen Texten von selber versteht, in den Anmerkungen nur eine beschränkte Auswahl biete[4]) — hat mich instand gesetzt, manche bisher mißverstandenen, z. T. nicht unwichtigen Einzelheiten klar zu stellen, wenn ich auch meinerseits manche Schwierigkeit noch nicht habe lösen können. So mögen denn, nach Goetzes hervorragender Bearbeitung des Mikrokosmos-Kapitels, die folgenden sehr viel bescheideneren Beiträge erneut dartun, daß die Bearbeitung des ganzen GrBd. eine der wichtigsten und dankbarsten Aufgaben der Pahlaviforschung ist.

---

1) Zarathustra, En bog om Persernes gamle tro, II (1902) 79.

2) Bartholomae und Reichelt fassen *marətānō* als gen. sing. (in Yasna 32, 12 ist es acc. plur.), was doch wohl einen besseren Sinn gibt, als wenn Andreas-Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. 1909) einen nom. plur. annehmen und übersetzen: „Da liefen sie zusammen zum Zorn, damit durch ihn die Menschen das Leben schädigen."

3) Die uns selbstverständliche begriffliche Unterscheidung zwischen Mensch als Individuum und Mensch als Kollektivum darf in die Denkform der altiranischen Religion nicht hineingetragen werden. Vgl. den analogen Fall der Seele (Psyche, *uštana*) in Yasna 31, 11, oben S. 125 f.

4) Ich folge der von Anklesaria faksimilierten Hs T D 2; da die von ihm herangezogene Hs D H die bessere ist, so sind ihre Lesungen in vielen Fällen vorzuziehn und dann von mir ohne weiteres in den Text aufgenommen. Mit Bl. zitiere ich die autographierten Textbeilagen Blochets, mit J. den Text Justi's bzw. der editio princeps Westergaards, der Justi in Seiten- und Zeilenanordnung genau folgt. — Auf die varietas lectionum wird durch Buchstaben, auf die sachlichen Anmerkungen durch Zahlen verwiesen.

Es handelt sich um folgende Abschnitte:

I. Erschaffung des Urrindes und des Urmenschen:
   A. GrBd. Kap. I S. 20_{14}—22_4 und 24_{1-9}, fehlt in Bd. Blochet, Rev. hist. rel. 32 (1895), 222f. 224, (Textbeilage 7_{17}—8_{11}, 10_{16}—11_4), Christensen 22f. (C, D).
   B. Zsp. Kap. 2, 6 (ganz kurz epitomisiert) = K 35 fol. $236^a{}_{3-6}$. Christensen 23.

II. Angriff des Widersachers gegen Urrind und Urmenschen:
   A. GrBd. Kap. IV S. 43_{11}—45_5 = Bd. Kap. 3, 18—23, Westergaard-Justi 10_8—11_9. Christensen 16f.
   B. Zsp. Kap. 2, 7—9 = K 35 fol. $236^a{}_7$—$236^b{}_1$. Christensen 23.

III. Tod des Urmenschen:
   A. GrBd. Kap. VI F S. 68_{13}—70_6, fehlt in Bd. Blochet l. c. 217f. Textbeilage 1—2_{15}. Christensen 21f.
   B. Zsp. Kap. 4, 4—10 = K 35 fol. $237^a{}_8$—$237^b{}_9$. Christensen 24.

IV. Entstehung des ersten Menschenpaares:
   A. GrBd. Kap. XIV S. 100_3—102_3 = Bd. Kap. 15, 1—6. Westergaard-Justi 33_5—34_7. Christensen 18.
   B. Zsp. Kap. 10, 1—6 = K 35 fol. $243^b{}_2$—$244^a{}_1$. Christensen 24f.

I.

A *panǰom gāv i ēvdāδ āfrīδ andar ērān-vēǰ, ϸa miyānay i gēhān, ϸa bār*[a] *i* **21** *rōδ i vēh dāitī, ku miyānay i gēhān, spēδ u rōšn* [*būδ*] *čiγōn māh, kē-š bālāδ 3 nay ϸaδmānīγ. uš dāδ ō aδyāvarīh* (*i*) *āβ u urvar, čē-š andar gumēzišn zōr u*

Fünftens schuf er (Ohrmazd) das alleingeschaffene Rind in Erānvēǰ in der Mitte der Welt, am Ufer (bzw.: auf der Höhe) der Guten Dāityā, wo die Mitte der Welt ist,[1]) [es war] glänzend und licht wie der Mond, indem seine Höhe 3 Nay[2]) maß. Und er schuf es zur Hilfe für Wasser und Pflanzen, denn während (der Zeit) der Vermischung[3]) kom-

[a] so nach Zsp. zu verbessern. Hss *bālā* u. ä.

1) An fünfter und sechster Stelle in dem sechsteiligen Werk der materiellen Schöpfung — Himmel, Erde, Wasser, Pflanzen, Tiere, Mensch — werden Urrind und Urmensch geschaffen. Man beachte die aus theologischer Spekulation, nicht aus mythischer Phantasie hervorgegangenen Züge, mit denen sie als Prototypen gezeichnet werden: sie sind Lichtwesen, kugelgestaltig — die Kugelgestalt gilt hier, wie oft, als die vollkommenste — und haben ihren Standort im Mittelpunkt der Welt, in dem mythischen Stammland der Arier, aw. *Airyana Vaēǰah*, am Ufer der Guten Dāityā, aw. *Vanuhī Dāityā*, von wo nach der parsischen Legende Zarathustras Prophetie ausging. Sie stehen ferner in Konsubstanzialität mit Mond bzw. Sonne (vgl. unten IV A) und besitzen je ein besonderes Kennzeichen (*daxšaγ*), d. h. eine Funktion, die ihre spezifische Bestimmung ausmacht.

2) Vgl. S. 220 A. 1. 3) Die „Vermischung" bedeutet die Periode des Kampfes zwischen göttlicher und teuflischer Schöpfung, also das dritte und vierte Viertel des großen Aeon (hier wohl hauptsächlich das dritte).

vaxšišn az ēn bavēδ[a]. *6-om gayōmard āfrīδ, rōšn* 5 *čiγōn x*^{v}*aršēδ, uš 4 nay paδmānīγ bālāδ būδ, pahnāδ čiγōn bālāδ, rāst pa bār*[b] *i rōδ i dāitī, ku miyānaγ i gēhān ēstēδ*[c], *gayōmard pa hōy ālaγ u gāv pa dašn ālaγ, ušān dūrīh ēvaγ az duδ dūrīh-č i az āβ* (*i*) *dāitī čand bālāδ* (*i*) *x*^{v}*ēš būδ,* 10 *čašmōmand gōšōmand uzvānōmand daxšayōmand būδ. gayōmard daxšayōmandīh ē ku mardom az ōy tōxmaγ u paδ-ān angōšīδaγ zāδ hēnd. uš dāδ ō aδyāvarīh* [*i*][d] *ē*[e] *āsānīh i dāδār, čē ōhrmazd ān-ē frāz āfrīδ pa mard karf i buland i 15-sālaγ i rōšn. uš gayōmard aβā gāv az zamīγ āfrīδ, 22 uš az rōšnīh u zargōnīh* (*i*) *āsmān šusr i mardomān u gāvān frāz āfrīδ, čiγōn ēn 2 šusr ātaxš tōxmaγ, nē āβ tōxmaγ. pa tan i gāv u gayōmard bē dāδ, tā-š pur-ravišnīh* (*i*) *mardomān u gōsfandān az-aš būδ . . .*

[a] Bl *būδ.* [b] so nach Zsp. zu verbessern. Hss *bālā* u. ä. [c] DH *ēstāδ.* [d] om DH Bl. [e] Hs *an db*, verwischt; Bl *an a* = הנא, vgl. Gr. ir. Phil. Ia 297 Z. 11.

men ihm Kraft und Wachstum von diesen. — Sechstens schuf er Gayōmard, licht wie die Sonne; und seine Höhe maß vier Nay, seine Breite war gleich seiner Höhe; er stand aufrecht am Ufer der Dāityā̊, wo die Mitte der Welt ist, Gayōmard auf der linken Seite und das Rind auf der rechten Seite. Und ihre Entfernung von einander, ebenso wie die Entfernung (beider) vom Wasser(-spiegel) der Dāityā war gleich ihrer Höhe. Sie waren mit Auge, Ohr, Zunge und Kennzeichen versehen. Die Kennzeichnung[1]) Gayōmards war die, daß die Menschen von ihm abstammen und nach seinem Vorbild geboren sind. Und er schuf ihn zur Hilfe, d. i. zur Beglückung des Schöpfers, denn Ohrmazd ließ ihn[2]) in Gestalt eines hochgewachsenen, fünfzehnjährigen, lichten Mannes hervorgehn[3]), und er schuf Gayōmard mit dem Rinde aus Erde, und ließ aus der Helle und dem Goldglanz des Himmels das Sperma der Menschen und Rinder hervorgehen, denn ihrer beider Sperma ist von Feuers Samen, nicht von Wassers Samen. Er legte es in den Körper des Rindes und Gayōmards, damit die Vermehrung (wörtlich: das Vollwerden) der Menschen und des Viehes dadurch erfolge. . .

1) D. h. seine ἀρετή, seine spezifische Bestimmung.

2) Wörtlich: jenen einen.

3) Der Urmensch wird hier in der, auch im Awesta stereotypen, typischen Gestalt des zum Manne Erwachsenen gezeichnet. Im Gegensatz zum ersten Menschenpaar macht er keine Entwicklung durch, sondern wird von vornherein in vollkommener Gestalt geschaffen. [Zu *āsānīh* vgl. jetzt H. Junker in 'Ungarische Jahrbücher' V. 411f.]

...šašom mardom dāδ, ku gayōmard, 70 rōz, čiγōn az rōz (i) rām i māh i daδv ō rōz i anērān i māh i spandarmaδ. 5 rōz aβar pāδ, [tā][a] *ān 5 rōz i gāhānbār ast kē 5 rōz i truftaγ*[b]*, ast kē duzīδaγ gōβēδ. uš nām hamaspamēδēm*[c]*, kē-š vičārišn ēn ku hamspāh-ravišnīh pā gēϑīh payδāγ būδ, čē fravahr i mardomān pa hamspāhīh raft hēnd. u*[d] *nām (i) ān 5 rōz (i) truftaγ*[b] *ast kē 5 gāh (i) gāhānīγ, ast kē panǰaγ i vēh gōβēδ.*

[a] om DH Bl. [b] *triftay*?, vgl. Air. Wb. 643. [c] vgl. Air. Wb. 1775, Bl nimmt die Variante *hamāspasmān* an. [d] om Bl.

B *pas ō gāv maδ i ēvaγdāδ čiγōn-š bālāδ čiγōn gayōmard. pa bār i āβ i dāitī miyānaγ i zamīγ ēstāδ, uš az*

... Sechstens[1]) schuf er den Menschen, nämlich Gayōmard, in siebzig Tagen, und zwar vom Tage Rām des Monats Daδv[2]) bis zum Tage Anērān des Monats Spandarmaδ (d. h. vom 21. des 10. bis zum 30. des 12. Monats). Fünf Tage hielt er inne, das sind die fünf Gāhānbār-Tage; die einen nennen sie die fünf „gestohlenen", die andern die „entwendeten" Tage. Und ihr Name ist (auch) *hamaspaϑmaēdaya*, dessen Erklärung die ist, daß (an diesen Tagen) die Bildung der Heeresgemeinschaft in der Welt stattfand, denn die Fravahr's der Menschen zogen zur Heeresgemeinschaft aus. Und den Namen dieser fünf „gestohlenen Tage" nennen die einen „die fünf Gāthātage", die andern „die gute Pentade."[3])

Dann kam er[4]) zum alleingeschaffenen Rind, und zwar war seine Höhe gleich der des Gayōmard.

1) Auf den allgemeinen Schöpfungsbericht folgt im GrBd. eine Zusammenfassung mit genauer chronologischer Fixierung, derart, daß sich die Folge der Schöpfungsakte auf ein Jahr verteilt. Die Schöpfung des Urmenschen nimmt 70 Tage in Anspruch, vom 291. bis zum 360. Tage des Jahres: es bleiben die fünf Epagomenen, die im parsischen Festkalender das letzte der sechs je fünftägigen, zur Erinnerung an die einzelnen Schöpfungsakte gefeierten Jahresfeste (*gāhānbār*) bilden und speziell der Erinnerung an die fünf Gāthās geweiht sind.

2) Frühzeitig in *Dīn* verlesen, vgl. J. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran II 215 mit Anm. 7.

3) Dieser Ausdruck ist im Hinblick auf die bekannte Bedeutung der Fünfzahl und der Pentadenbildung in der iranischen Religion wichtig.

4) In Zsp. ist die Schilderung des Urrindes — die des Urmenschen wird nur gestreift — bereits in die Schilderung des Einbruchs der teuflischen Mächte hineingezogen. Deren originale Fassung werden wir unter II kennen lernen. Man beachte die flüchtige Epitomisierung: in GrBd. waren für Urrind und Urmensch verschiedene Maße angegeben, Zsp. setzt sie gleich. Aus dem letzten Satz hat man, mit der nächstliegenden Deutung von *māyaγ* = „weiblich", herauslesen wollen, daß das Urrind als weibliches Wesen gedacht wurde, was aber durch Bd. 10, 3 ausgeschlossen wird. Ich ziehe es vor, die häufige Erscheinung der Heterogrammverwechslung anzunehmen und an *māyaγ* „Stoff, Substanz" zu denken.

gayōmard [i] dērīh čand bālāδ (i) x^vēš būδ az-č bār i āβ i dāitī pa ham paδmān dēr būδ, u māyaγ[a] *spēδ u rōšn būδ.*

[a] geschrieben mit dem Heterogramm *nkd* für das gleichlautende *māyaγ* „weiblich".

Es stand am Ufer des Dāityā-Gewässers in der Mitte der Erde, und sein Abstand von Gayōmard war gleich seiner Höhe, und vom Wasser(spiegel) der Daitya war es im selben Maß entfernt, und es war von glänzender und lichter Substanz.

II.

A *pēš az maδan i ō gāv ōhrmazd mang*[a] *i bēšaz, kē ast i banǰ*[b] *x^vānēδ*[c],

[a] vgl. Air. Wb. 925 J *m dn n d.* [b] J *b dn an.* [c] J *x^vānēnd.*

Vor[1]) dem Kommen (des Widersachers) zum Rinde gab Ōhrmazd Hanf (*mang*), das Arzenei(-kraut), das einige *banǰ* nennen, dem Rinde

1) Im Folgenden weiche ich mehrfach von den früheren Übersetzungen ab. Der Text des GrBd. — im Gegensatz zu der verderbten Fassung in Bd. — zeigt im Vergleich mit Zsp. — wo West den Sachverhalt schon erkannt hatte —, daß die Parallelität zwischen Urrind- und Urmensch-Legende genau durchgeführt ist: beide müssen beim Eindringen Satans in die göttliche Schöpfung geopfert werden, damit aus ihnen die irdischen Tiere und Menschen hervorgehn; beiden erleichtert der Schöpfer den Tod, indem er ihnen beim Herannahen des Bösen das Bewußtsein raubt. Er gibt dem Urrinde von einem (anscheinend in Ostiran heimischen und von dort weit verbreiteten) Narkotikum, das im Awesta mehrfach vorkommt: aw. *banha* (vgl. Air. Wb. 925) ai. *bhaṅgā* „Hanf", aus dem das Haschisch gewonnen wird. Von diesem Narkotikum berauscht, empfängt Ardāγ Vīrāz seine Jenseitsvisionen (Haug-West, The book of Arda Viraf cap. 1, 38; 2, 21 ff.). Der Text gibt an erster Stelle die gewöhnliche, mittel- und neupersische Form *mang*, die in Zsp. durch *bang*, in GrBd. durch die arabisierte Form *banǰ* erklärt wird.

Wenn dies feststeht, so fordert der Parallelismus, daß auch der Urmensch vom Schöpfer des Bewußtseins beraubt wird. Das sagt auch der Text, wie ich ihn im Folgenden wiedergegeben und übersetzt habe, — aber dieser Text ist früh mißverstanden worden und dies Mißverständnis hat in neuerer Zeit weite Kreise gezogen. Es handelt sich um das Wort *x^vāβ* „Schlaf", dessen Pahlawizeichen (*an db*) auch *x^vēδ* „Schweiß" gelesen werden können. Schon in Justi's Text ist ausdrücklich *x^vəy* = neupers. *x^vay* „Schweiß" mit Zendbuchstaben geschrieben. Ferner spielt in der von Bērūnī überlieferten Fassung der iranischen Urmensch-Legende der „Schweiß" Ōhrmazds eine Rolle: „Sie haben über den Weltanfang viele sonderbare Geschichten vorgebracht, und über die Erzeugung Ahrimans, d. i. Satans, aus dem Gedanken Gottes [gemeint ist die bekannte „zurvānistische" Lehre, wie sie hauptsächlich bei Eznik und Šahrastānī überliefert ist] und über seine Betroffenheit beim Anblick der Welt, und über Kajūmarṯ: Gott war nämlich in Verwirrung wegen Ahrimans, da brach ihm der Schweiß auf der Stirne aus, er wischte ihn ab und warf ihn fort; da ward Kajūmarṯ daraus" (Chronologie orientalischer Völker ed. Sachau 99, 6—8; Christensen 75). Endlich gerät bei Snorri Sturluson, in der altnordischen Urmensch-Legende, für die heute weitgehende Entlehnungen aus Iran vermutet werden, der Urmensch Ymir im Schlafe in Schweiß, worauf unter seinem linken Arm ein Menschenpaar hervorgeht. [Siehe hierzu den Nachtrag S. 351 f.]

Seit Windischmann (Mithra 73 ff. Zoroastrische Studien 62) hat man mit der Bedeutung „Schweiß" operiert (so leider auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 204 f.) und danach die kühnsten mythologischen Kombinationen in den Text hineingedeutet;

ō gāv[a] *pa x*[v]*ardan*[b] *dāδ*[c], *pēš čašm bē mālīδ*[d], *ku tā-š az zanišn bazaγ*[e] *u*

[a] J *āβ*. [b] J *x*[v]*arday*. [c] J *frāz*. [d] J *sōδ*. [e] J om.

zu fressen (und) rieb ihm vorher die Augen, damit ihm die Unbill der Tötung und der Kummer des Leidens vermindertwürde(?). Sogleichwurde

vgl. zuletzt H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland 348ff., der die fragliche Stelle des GrBd. in extenso, aber wenig glücklich bespricht: Schon die Schriftzeichen für *x*[c]*āβ* — *ab dn* statt *an db* — sind verkehrt, ebenso, nach Ausweis der Parallelstellen, die Ergänzung des zweiten *ō*. Die Bedenken gegen *čē-š* sind unbegründet (vgl. Salemann, Gr. ir. Ph. Ia 293 oben), *čē* heißt einfach „denn" und führt den vorangegangenen Satz *ōhrmazd x*[v]*āβ aβar gayōmard frāz burd* epexegetisch fort, nach der als Parenthese zu denkenden Zeitbestimmung *and čand . . bē gōβēδ*, die in der Übersetzung natürlich nicht mit „und" eingeführt werden durfte).

All diese Kombinationen und die auf ihnen aufgebauten mythologischen Zusammenhänge bei Güntert l. c. 360ff. sind haltlos. Denn erstens verlangt der Parallelismus, daß von einer Betäubung des Urmenschen die Rede ist: dafür paßt nur die Bedeutung „Schlaf". Aber was heißt es, daß der Schlaf als fünfzehnjähriger, lichter, hochgewachsener Mann — also in der oben S. 215 bereits erwähnten „Normalgestalt" — geschaffen wird? Güntert meint l. c. 349, für diesen Satz passe jedenfalls nur die Bedeutung „Schweiß". Das versteh ich nicht: man müßte dann zunächst interpretieren: „er schuf aus dem Schweiß . . ." aber davon steht nichts da. Vielmehr ist das Gegenteil richtig: nur der „Schlaf" kann gemeint sein, und das wird durch einen späteren, bisher übersehenen Passus des GrBd., der den vorliegenden Satz aufnimmt, bewiesen: Gr Bd. 128, 11ff. findet sich ein Abschnitt über das Wesen des Schlafes (*aβar čiγōnīh i x*[v]*āβ*, vgl. West, Gr. ir. Ph. II 101 Nr. 29: About the nature of sleep which, created in the form of a handsome youth, is perverted into a nightmare in the form of a young male horse which spiritually oppresses a man from his head to his knees), von dem hier nur der Anfang wiedergegeben zu werden braucht, um seine Zusammengehörigkeit mit unserer Textstelle erkennen zu lassen: *fraδom ān x*[v]*āβ pa gēhān dāδ pa mard karf* (*i*) *15-sālaγ i spēδ-dōisr* „zuerst wurde der Schlaf in die Welt in der Gestalt eines fünfzehnjährigen, helläugigen Mannes gegeben". Unsre Stelle weist auf diesen Abschnitt voraus: sie erklärt sich einfach so, daß in die Legende vom Urmenschen und seiner Betäubung eine der im Bd. zahllos vorkommenden ätiologischen Legenden, und zwar über die Erschaffung des als personifizierter Genius erscheinenden Schlafes hereingewoben wird. (Hierzu sei bemerkt, daß es ganz analog mit der von mir nicht erwähnten, weil nicht in den vorliegenden Zusammenhang gehörenden Legende von der Unzucht Ahrimans mit der J̌ahī, einer weiblichen Dämonin — Bd. 3, 3—9; Christensen 15f. — steht. Man hat sie mehrfach in eine mystische Beziehung zur Gayōmard-Legende bringen wollen. Aber der Text gibt dafür keinerlei Anhalt, sondern läßt klar und deutlich erkennen, daß es sich um eine für sich stehende ätiologische Legende handelt, durch die die Entstehung der von der späteren zarathustrischen Orthodoxie als besonders unrein empfundenen Menstruation erklärt werden soll, — vgl. die umständlichen Reinigungsvorschriften im Vidēvdāδ, besonders im 16. Fargard).

Diese Feststellungen erlauben einen weiteren Schritt: während das Urrind, nachdem es betäubt worden ist, sogleich stirbt — aus ihm gehn dann, wie weiter berichtet wird, alle Tiere hervor —, ist in diesem Falle beim Urmenschen der Parallelismus durchbrochen. Man würde sinngemäß erwarten, daß er, vom Schöpfer in Schlaf versenkt, gleichfalls stirbt. Aber er erwacht wieder und darf noch dreißig Jahre in das neu beginnende Jahrtausend hinein — es ist das siebente des großen Aion — leben und herrschen: denn die Zeit seines Todes ist noch nicht gekommen. Sie kann erst — wie wir unter III näher sehn werden — dann eintreten, wenn die zu Beginn des Weltjahrtausends für den Urmenschen günstige Planetenkonstellation sich zu seinen Ungunsten verschoben hat: und dies erfolgt — nach astronomisch korrekter Rechnung — erst dreißig Jahre später. Damit ist das Schicksal des Urmenschen — diese Erkenntnis ergibt sich jetzt aus H. Junkers glänzender

vazand dušrāmīh kam bavēδ[a]*. pa ham zamān nizār*[b] *u vīmār būδ u pēm*[c] *bē šuδ u frāz* **44** *viδard. uš guft gāv, ku ān i gōsfandān dahišn ōyšān kunišn kār pahlom*[d] *framāyišn. pēš az maδan i ō gayōmard ōhrmazd x*[v]*āβ*[e] *aβar gayōmard frāz burd, and čand drahnāδ vazdast-ē*[f] *bē gōβēδ, čē-š āfrīδ ōhrmazd ān x*[v]*āβ pa mard karf*[g] *i 15-sālaγ i rōšn i buland. ka gayōmard az x*[v]*āβ*[h] *frāz būδ, astvand gēhān (dīδ)*[i] *tārīγ čiγōn šaβ, zamīγ čiγōn*[k] *sōzan tēh az dovārišn i xrafstarān nē pālūδ ēstēδ*[k]*. spihr ō gardišn, x*[v]*aršēδ u māh ō ravišn ēstāδ*[l] *u paδ-ān hēnd*[l] *(?). gēhān az drayānišn i māzēnīγān*

es schwach und krank, es verlor seine Milch[1]) und verschied. Und das Rind sprach (noch): 'Die Tiere sollen geschaffen werden (und) das für sie zu leistende Werk (d. h. der ihnen zu gewährende Schutz) möge (sc. von Gott) vornehmlichst vollzogen werden (?)' — Vor seinem Kommen zu Gayōmard brachte Ōhrmazd den Schlaf über Gayōmard, solange, als man eine Strophe[2]) hersagt. (Es schuf nämlich Ōhrmazd den Schlaf in Gestalt eines fünfzehnjährigen, lichten, hohen Mannes.) Als Gayōmard aus dem Schlaf hervorkam, sah er die körperliche Welt finster wie die Nacht, (und) von der Erde war nicht (so viel) wie eine Nadelspitze vom Zudrang der schädlichen Tiere frei. Die Himmelssphäre war im Begriff, sich zu drehn, Sonne und Mond, zu wandeln, und sie sind (noch jetzt) dabei (?). Die Welt lag infolge des Ansturms der māzanischen Dēvs

[a] J add *u ka* [b] J *u zār* [c] J *pa dam.* [d] J *pahrēz.* [e] J *x*[v]*əy* in Zendbuchstaben. [f] J add *vāz.* [g] J add *yuvān.* [h] J wie oben. [i] add J. [k–k] J *xrafstarān sōzan tihī nē māND.* [l–l] J om.

Entdeckung des Welthoroskops im GrBd. — einer astrologischen Gesetzmäßigkeit untergeordnet. Es bedarf aber wohl kaum weiterer Argumente dafür, daß dies eine sekundäre Umgestaltung der Urmensch-Legende ist: ursprünglich kann sie nichts andres besagt haben, als daß der Urmensch beim Einbruch Ahrimans in die göttliche Schöpfung gleichzeitig mit dem Urrinde stirbt, sodaß dann mit dem Beginn des neuen Jahrtausends und der Entstehung lebendiger Entwicklung in der Welt aus ihm die Menschen, wie aus dem Urrind die Tiere, hervorgehn.

1) Wörtlich „und die Milch ging (von ihm)". West übersetzt „as (its) breath went forth", er dachte also an *dam* „Atem", Justi hat „im Augenblick" (d. i. *pa dam*), Christensen „se mourant" (?). Aber in GrBd. steht deutlich *pēm* (geschrieben *pdm*) „Milch", und daß das richtig ist, wird wiederum durch den Parallelismus bewiesen: es entspricht dem Zug der Urmensch-Legende — vgl. unter III —, daß Gayōmard beim Sterben Samen läßt (was Güntert l. c. 361 nicht richtig deutet).

2) *vazdast* (geschrieben *vačdast* — mit künstlicher Archaisierung — und *vačast* — eine Unform, die nur auf Schreibernachlässigkeit beruht) ist die Gāthā-Strophe, nicht die Verszeile (Güntert l. c. 348), die aw. *afsman*, mp. *paδmān* heißt. Aus B erfahren wir — der Exzerptor Zsp. hat zweifellos von sich aus diese Vertauschung vorgenommen —, daß mit der „Strophe" speziell das (dreizeilige) Ahuna vairya-Gebet gemeint ist.

dēvān kōxšān[a] *i aβā axtarān. uš mēnīδ anrāγ mēnūγ, ku-m dāmān i ōhrmazd hamāγ akārēnīδ [hēnd]*[b] *ǰuδ az gayōmard. uš astōvidāδ aβā 1000 dēv (i) margīh-kardārān pa gayōmard frāz hišt, u-šān zamān tā brīn nē (maδ ēstāδ)*[c], *ōzaδan*[d] *čār*[e] *nē āyāft. čiγōn guft ku* [f]*pa bun [i] dahišn*[f], *ka anrāγ mēnūγ* [g]*ō paδyārayīh*[g] *maδ,* **45** *zamān ān i gayōmard* [h]*zīvand [i] (u) x*[v]*aδāyīh*[h] *ō 30 sāl āfrīδ. [guft čiγōn(!)]*[i] *pas az maδan (i) paδyāraγ 30 sāl zīvist, uš guft gayōmard, ku nūn*[k] *ka ēβgaδ maδ, mardom*[l] *az tōxm i man bavēnd. čīz-ē ēn vēh, ka kār u karfaγ* 5 *kunēnd*[m].

[a] so J, TD2 DH *kōxšišn.* [b] J om. [c] add J. [d] J *uzīδan.* [e] J *čāraγ.* [f–f] J om. [g–g] J *paδyāraγ.* [h–h] J *zīvandaγīh u x*[v]*aδāyīh.* [i] J om. [k] J om. [l] J add *hamāγ.* [m] so J, TD2 DH *kunēδ.*

B *čiγōn paδyāraγ aβar maδ, ōhrmazd mang i bang-č x*[v]*ānīhēδ pa x*[v]*ardan dāδ u pēš čašm bē must*[a], *ku az zanišn i vazaγ (=bazaγ?) anāsaxtaγīh (?) kam bavēδ. nizār u vī-*

[a] vgl. Salemann Gr. ir. Ph. Ia 296 § 84.

im Kampfe mit den Planeten. Und der Böse Geist dachte: 'Die Geschöpfe Ōhrmazds habe ich alle ohnmächtig gemacht, außer Gayōmard.' Und er ließ Astōvidāδ mit 1000 todbringenden Dēvs auf Gayōmard los, aber ihre Zeit war noch nicht heran (wörtlich: zum Ziel) gekommen, (und so) fanden sie nicht die Möglichkeit, ihn zu erschlagen; wie es heißt, daß im Schöpfungsanfang, als der Böse Geist zur Widerstandsleistung kam, die Zeit für Gayōmards Leben und Herrschaft (in Höhe) von dreißig Jahren geschaffen wurde. Nach dem Kommen des Widersachers lebte er noch dreißig Jahre, und es sprach Gayōmard: 'Wenn auch jetzt der Widersacher gekommen ist, so werden doch die Menschen (alle) aus meinem Samen entstehn. Das ist etwas Gutes, wenn (= vorausgesetzt daß) sie recht handeln.'

B Als[1]) der Widersacher herankam, gab Ōhrmazd (dem Urrind) Hanf (*mang*), das auch *bang* heißt, zu fressen, und vorher rieb er ihm die Augen, damit (ihm) das Leiden durch den Angriff der Sünde verringert werde[2]). Es wurde schwach und

1) Auch in diesem Falle dürfte die revidierte Übersetzung zeigen, daß Zsp. lediglich GrBd. auszieht, wenn auch der Text der Kopenhagener Handschrift nichts weniger als korrekt ist. U. a. schwindet jetzt die sonderbare Angabe über die Größe Gayōmards (West: „who was then about one-third the height of Zaratûst", Christensen: „dont la taille était alors à peu près un tiers de celle de Zardušt"). Es handelt sich um die oben S. 215 unter I A erwähnte Maßbezeichnung, die Dāδ. dēn. 43, 5 (West, Pahl. Texts II 142 A. 1) näher bestimmt wird.

2) So nach West. Im Text (fol. 236[a] 8) folgt auf *zanišn i* zunächst die Gruppe *n č k* (vgl. West-Haug, Glossary and Index 236), dann zwischen der Gruppe *ana* (ist etwa אנהם = *ē* „dieser" gemeint?) und der Endung *-akīh* dieselbe Ligatur *dddt*, mit der das Wort *šāδ* „froh" geschrieben wird.

mār[īh] būδ u pa dašn ālaγ ōβast u viδard[a]. *pēš az maδan i ō gayōmard (ēδōn čiγōn 3 nay i zardušt bālāδ būδ u rōšn būδ čiγōn x^v^aršēδ), ōhrmazd x^v^āβ*[b] *āfrīδ, pa mard karf (i) 15-sālaγ (i) rōšn (i) buland, uš aβar āmaδ*[c] *ō gayōmard. uš x^v^āβ aβar aviš burd-č drahnāδ čand yaϑāhūvēryōγ-ē aβar gōβīhēδ. ka az x^v^āβ frāz būd uš čašm aβar dāšt, ē*[d] *astvand gēhān [ka] tārīγ būδ čiγōn šaβ. pa hamāγ zamīγ mār (u) gazdumb u vazaγ u vas gōnaγ xrafstarān u čahārpāyān aβārīγ ēvēnaγ andarōn āsmān*[e] *āngōn ēstāδ h̄nd. gām zamīγ maδ maδ (?) humānāγ čand sōz tēh nē mānd ē-š nē dovārišn (i) xrafstarān paδ-aš būδ.*

krank, fiel auf die rechte Seite und verschied. — Vor seinem Kommen zu Gayōmard — der war so hoch wie drei zarathustrische Nay und war licht wie die Sonne — schuf Ōhrmazd den Schlaf, in Gestalt eines fünfzehnjährigen, lichten, hohen Mannes, und er kam zu Gayōmard. Und er brachte den Schlaf über ihn, und zwar solange, als ein *Yaϑā ahū vairyō*[1]) aufgesagt wird. Als er aus dem Schlaf hervorkam und seine Augen erhob, siehe, da war die körperliche Welt finster wie die Nacht. Auf der ganzen Erde befanden sich so Schlangen, Skorpionen, Frösche und vielerlei schädliche Tiere und Vierfüßler andrer Art unter (wörtlich. innerhalb) dem Himmel. Jeder Schritt auf der Erde, den er ging (?), war derartig, daß nicht so viel wie eine Nadelspitze blieb, wohin nicht der Zudrang der schädlichen Tiere erfolgte.

[a] so statt *t n rt an n* zu lesen. [b] vgl. West z. St. (Pahl. Texts I 162 A. 4). [c] so statt *āyaδ* zu lesen. [d] vgl. Salemann l. c. 323 § 128. [e] Über dies Wort ist nachträglich *āsān* gesetzt worden.

III.

A *šašom [ēn fraδom]*[a] *ardīγ gayōmard kard, az*[b] *ān čiγōn pa spihr i*

A Den sechsten Kampf führte Gayōmard, — deswegen, weil es durch das Horoskop[2]) Gayōmards kund war, daß er während des Ein-

[a] om DH Bl. [b] DH *u az.*

1) s. S. 219 A. 2.

2) Dieser Abschnitt bringt die in II vorbereitete Schilderung von Gayōmards Ausgang in seiner Abhängigkeit vom Gestirnwandel. Wir sahen, daß dies Motiv sekundär in die Legende hineingetragen ist und ihrem Sinn eigentlich widerspricht. Der Grund für diese Erweiterung der Legende ist klar zu erkennen. Der Verfasser des GrBd. zeigt sich als durchaus vom astrologischen Denken beherrscht. Er bezieht auf die „Schicksalsstunde der Welt", in der Ahriman in die Schöpfung Ohrmazds eindringt — es ist der Tag des Frühlingsäquinoktiums (im parsischen Kalender Jahresanfang), und zwar im ersten Jahr des dritten Viertels des großen Aion — das Welthoroskop, in dem sämtliche Planeten in Exaltation stehn (was natürlich astronomisch ein Unding ist). In diesem Horoskop erscheinen nun die beiden Planeten, die dem Verfasser offenbar als die einflußreichsten gelten: Jupiter und Saturn, im Krebs bzw. in der Wage (vgl. die Diagramme bei H. Junker

gayōmard payδāγ būδ, ku andar ēβgaδīh pa kōxšišn i axtarān[a] *30 sāl zīvist, čiγōn guft zamān pēš* **69** *az ēβgaδ, ku gayōmard i taγīγ ō 30 zamistān zīvandaγīh u x*^{v}*aδāγīh āfrīδ. pa maδan i ēβgaδ ōhrmazd stāraγ pa karzang i āβīγ (ǰānist)*[b] *pa bālist i x*^{v}*ēš, pāδišāhīh ēš andar hamēmāl rāy ō gayōmard zīvandaγīh i ǰān āfrīδ*[c]. 5 *u kēvān stāraγ pa tarāzūγ pa gyāγ-ēč*[d] *pas az ku mah i azēr i zamīγ pa bālist i x*^{v}*ēš ǰast, [i] aβarvēzaγīh i ēš aβar hamēstār rāy margīh āfrīδ būd*[e]. *ōhrmazd pa bālist i x*^{v}*ēš (pa) mah i ānān (?) aβarvēzaγīh i aβar kēvān*

[a] DH add *aβāxtarān*. [b] add DH (*dan d ddt*). [c–c] om Bl. [d] Bl *gyāγ-e*. [e] Bl *bavīnd*.

bruchs (des Satans) im Kampf der Fixsterne noch dreißig Jahre leben sollte; wie es „die Zeit" (d. i. Zurvān) vor dem Einbruch gesagt hatte, daß Gayōmard der Starke (?) für dreißig Jahre Leben und Herrschaft geschaffen sei. Beim Kommen des Einbruchs stand Jupiter im Krebs ...[1]) in seiner Exaltation, (und) wegen seiner Herrschaft über seinen Gegner wurde für Gayōmard Leben der Seele hervorgerufen. Und Saturn stand an einer Stelle in der Wage, und nachdem „der Große unter der Erde"[2]) zu seiner Exaltation aufgestiegen war, wurde wegen seiner (sc. des Saturn) Übermacht über seinen Gegner der Tod geschaffen. Jupiter (stand) in seiner Exaltation in ... (und) wegen seiner Übermacht

l. c. 165, 170 und die ihnen dort gewidmete, bahnbrechende Untersuchung). Da nun in dieser Stellung der Einfluß Jupiters überwiegt, so kann Gayōmard nicht sterben, sondern sein Tod muß auf einen Zeitpunkt verschoben werden, an dem Saturn prädominiert. Und das tritt eben rund 30 Jahre (genauer 29 Jahre 167 Tage) später ein: zu dieser Zeit hat Saturn den Tierkreis einmal durchlaufen und tritt wieder in sein Hypsoma. Wenn nun aber zu dieser Zeit Jupiter im Tapeinoma, also in dem dem Krebs gegenüberstehenden Steinbock, stehn soll, so ist das derart errechnet, daß die Umlaufszeit des Jupiter auf 12 Jahre (statt genauer 11 Jahre 315 Tage) und demgemäß das Verhältnis der Umlaufszeiten von Saturn und Jupiter wie $2^1/_2 : 1$ angesetzt ist.

Es liegt also eine ganz einfache astrologische Konstruktion vor, der die Urmensch-Legende adaptiert worden ist, und der Vergleich der beiden Fassungen zeigt, daß die Darstellung in beiden die gleiche ist (gegen Christensen l. c. 51) und nur in Zsp. einerseits epitomisiert, anderseits mit einigen erklärenden Glossen ausgestattet ist. Leider lassen die schlechte Beschaffenheit des Textes, besonders in Zsp., und unsre geringe Kenntnis der mittelpersischen Astrologie und ihrer Kunstausdrücke eine Reihe von Unklarheiten bestehn, die ich — im Gegensatz zu den früheren Übersetzungen — deutlich als solche hervorzuheben mich bemüht habe, und die im übrigen den Grundgedanken nicht betreffen.

1) Der Zusatz „wässerig" ist unklar. Bei der Zuteilung der 12 Zodiakalzeichen zu den 4 Elementen wird der Krebs vielmehr dem Feuer zugeordnet (F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung[1] 65).

2) Die Angabe des Textes über den „Großen unter der Erde" ist mir unverständlich. Als der „Große" wird im Kampf der Planeten mit den Fixsternen der Gegner Saturns bezeichnet, vgl. Junker l. c. 165 unten, der nach F. Justi, Bundehesh 234a, kein andrer ist als der Polarstern. Aber was bedeutet dann der Zusatz „unter der Erde"? Ebensowenig verstehe ich die im Texte folgende Verbindung Jupiters mit dem „Großen".

rāγ ān margīh az gayōmard bē spōxt tā 30 sāl. ka diδ 10 *kēvān aβāz ō tarāzūγ maδ, ku-š bālist i x^v^ēš, pa ān hangām ōhrmazd pa gāhē*[a] *ǰast kuš nišast i x^v^ēš. u aβarvēzaγīh i*[b] *kēvān aβar ōhrmazd rāγ gayōmard margīh aβar mad. pa hōy dast ōβast. andar bē viδīrišnīh tōxm andar zamīγ šuδ*[c]*, čiγōn nūn-č andar viδīrišnīh hamāγ mardom tōxm bē rēzēnd. az ān čiγōn tan i gayōmard az 70 ayōxšust kard ēstāδ*[d],[e] *az tan i gayōmard*[e] *7 ēvēnaγ ayōxšust ō payδāgīh maδ. ān tōxm [i] andar ō zamīγ šuδ*[f]*, pa 40 sāl mahryaγ u mahryānaγ aβar rust hēnd, kē-šān purravišnīh (i) gēhān (u) afsīnišn (i) dēvān u vināhkārīh*[g] *(i)* 5 *anrāγ mēnūγ. uš būδ ēn fraδom kārēzār*[h] *i gayōmard aβā anrāγ mēnūγ kard.*

[a] DH *vyāγē.* [b] Bl nur *aβarvēzaγ.* [c] DH Bl *šavēδ.* [d] so DH; TD2 Bl *ēstēδ.* [e–e] so DH Bl; TD2 *az maδan i andar gayōmard.* [f] so DH Bl; TD2 *šavēδ.* [g] Bl DH *akārīh.* [h] in TD2 übergeschrieben *ardīγ.*

B *uš aβar fristāδ astōvidāδ aβā 1000 uzvārān (?) u dddk ān (?) i x^v^ēš hēnd (u) vīmārīh [u] gōnaγ gōnaγ, ku-š vīmārēnēnd (u) margēnēnd. gayōmard az-šān nē-vināst u čāhraγ, čē vizīr būδ i brīngar zurvān pa*

über Saturn hielt er den Tod von Gayōmard dreißig Jahre lang fern. Als dann Saturn wiederum in die Wage trat, wo seine Exaltation ist, zu der Zeit trat Jupiter in das Haus, wo seine Dejektion ist, und wegen der Übermacht des Saturn über Jupiter trat der Tod an Gayōmard heran. Er fiel auf die linke Seite. Beim Verscheiden ging sein Same in die Erde, wie noch jetzt beim Verscheiden alle Männer Samen vergießen. Deswegen, weil der Körper Gayōmards aus Metall gebildet war, traten aus dem Körper Gayōmards siebenerlei Metalle hervor. Jener Same ging in die Erde (und) in vierzig Jahren wuchsen Mahryaγ und Mahryānaγ daraus hervor, denen die Erfüllung der Welt, die Schwächung der Dēvs und die Vernichtung des Bösen Geistes (als Amt zufiel). Das war der erste Kampf, den Gayōmard mit dem Bösen Geiste führte.

B Und er sandte Astōvidāδ mit 1000 Plagen (?) und Übeln (?), die ihm eigen sind, und mit Krankheiten aller Art, damit sie ihn (sc. Gayōmard) krank machten und töteten. (Aber) Gayōmard wurde von ihnen nicht geschädigt und (blieb) bewahrt, denn es bestand die Entscheidung, die vom Gebieter Zurvān[1]) im Anfang beim Kom-

1) Hier hat Zsp. offenbar das Ursprüngliche. An der parallelen Stelle in A (S. 222 Z. 3/4) lasen wir *čiγōn guft zamān pēš az ēβgaδ* „wie die Zeit vor dem Einbruch gesagt hatte". In beiden zeigt sich der Verfasser des zugrunde liegenden Textes beeinflußt von der — wie H. Junker in dem mehrfach zitierten Aufsatz dargelegt hat — in der mittelpersischen Periode weit verbreiteten Idee von der „Zeit" (aw. *Zrvan*, mp. *Zurvān*) als höchster schöpferischer und den Weltlauf lenkender Potenz. Mit Recht hat also Zsp. statt des neutrischen *zamān* den hypostasierten Begriff *zurvān* eingeführt.

bun andar āmaδ i ahriman, ku aβar ō 30 zamistān gayōmard tā tēγ (?) u ān i ǰān-bōzišn frāz āfrēm. uš pa spihr būδ paγδāγīh pa bēšišn i az karfaγ u bazaγkarān gumēzišn rāγēnišnān u-šān paδ-ān čim tā uzīδag 30 sāl nē āγāft čāraγ. čē pa bun āngōn dāδ ku ōhrmazd stāraγ zīvandaγīh tar dām, nē x^vēš nēv-ahragīh, bē andar band i rōšnān būδ rāγ, u kēvān margīh tar dām. har dō pa bun i dām pa x^vēš bālist būδ hēnd, čiγōn ōhrmazd pa karzang pa ul āmaδ, ān i ǰānān-č x^vānīhēδ, če ǰāγ ast ēš zīvandaγīh paδ-aš baxšīhēδ. kēvān pa tarāzūγ pa mah azēr zamīγ x^vēš zōhr [i] u margīh paδ-aš paγδāγtar u pāδišāhtar būδ. [i] har dō pa[a] bālist nē gayōmard pa x^vēš zindaγīh bē kardan būδ. [i] 30 sāl kēvān aβar ō bālist ē tarāzūγ nē maδ. paδān gāh ka kēvān [pa] ō tarāzūγ maδ,

[a] Die Hds. hat, infolge einer nicht seltenen Verwechslung, *bē* (בלא).

men Ahrimans (ergangen war): 'Für dreißig Jahre bringe ich Gayōmard für . . . und Errettung seines Lebens hervor. Und in seinem Horoskop standen die Anordnungen zur Vergeltung (?) für die aus Gut- und Übeltätern gemischte Menschheit (? wörtlich: Mischung)[1]) und sie (sc. die Dämonen) fanden aus diesem Grunde dreißig Jahre lang nicht die Möglichkeit zu seiner Tötung. Denn im Anfang war es so bestimmt worden, daß Jupiter Leben in Hinsicht auf die Schöpfung (bedeutete), nicht aus seiner eignen Gutartigkeit, sondern weil er in der Haft der Lichter (d. h. Fixsterne) war,[2]) während Saturn Tod in Hinsicht auf die Schöpfung (bedeutete). Beide standen zu Beginn der Schöpfung in ihrer Exaltation, d. h. Jupiter stieg im Krebs auf, der auch . . .[3]) heißt. denn dies ist der Ort, durch den das Leben verliehen wird. Saturn stand in der Wage, im unterirdi-

1) Ich kann weder dem Text noch der Übersetzung Wests („and his manifestation in the celestial sphere was through the forgiveness of criminals and instigators of confusion by his good works") einen Sinn abgewinnen.

2) Hier rekapituliert Zsp. kurz die im GrBd. weitläufig ausgeführte Lehre, nach der die Fixsterne (*rōšnān*), besonders die Zodiakalzeichen (*axtarān*) der göttlichen Schöpfung angehören, während die Planeten (*aβāxtarān*) von dämonischer Natur sind und daher von den guten Gestirnen erst im Kampf besiegt und gefesselt werden müssen. Der Verfasser des GrBd. hat es geschickt verstanden, mit dieser Lehre die in der Aufstellung des Welthoroskops zum Ausdruck kommende, speziell astrologische Auffassung zu verbinden, nach der die Weltgeschicke vom Einfluß der Planeten abhängen, — was natürlich für diese zunächst eine unbeschränkte, frei wirkende Macht voraussetzt.

3) Das im Text (K 35 fol. 237[a] 17) erscheinende Wort *ǰānān*, das auch an der Parallelstelle in GrBd. (oben S. 222 Z. 16) auftritt und anscheinend auch in dem kurz vorher (S. 222 Z. 7) nur in der Hs. DH stehenden *ǰānist* steckt, wird hier durch eine Glosse erklärt und, offenbar mit Hilfe einer „Volksetymologie", in Beziehung zum „Leben" (*zīvandaγīh*) gesetzt. Demzufolge wird man in dem ersten Teil der Zeichengruppe *dan an* die gewöhnliche (eteographische) Schreibung für *ǰān* „Leben" zu sehen haben, an das die bekannte Endung *-ān* (Salemann, Gr. ir. Ph. Ia 279, 11) angetreten ist, sodaß sich die Gesamtbedeutung „belebend" ergibt. Aber das hilft sachlich nicht weiter: das Wort muß

ōhrmazd pa vahīγ būδ ēš x^v^ēš škēβ. aβarvēzaγīh i kēvān aβar ōhrmazd rāy gayōmard pa hōy ālaγ ōβast u viδard.

schen . . ., (und) sein Gift und seine Tödlichkeit waren infolgedessen offenbarer und mächtiger. Während beide nicht in Exaltation standen, brachte Gayōmard sein Leben hin. Dreißig Jahre lang trat Saturn nicht wieder in seine Exaltation, d. h. in die Wage. Zu der Zeit, als Saturn in die Wage trat, stand Jupiter im Steinbock, seiner Dejektion. Infolge der Übermacht des Saturn über Jupiter fiel Gayōmard auf die linke Seite und verschied.

IV.

A *aβar čiγōnīh (i) mardomān pa dēn guft ku-[m] mardomān frāz āfrīδ 10 sardaγ, nazdist ān i rōšn i* 5 *spēδ dōisr ē gayōmard, tā 10 sardaγ, čiγōn ēvaγ gayōmard, 9-om az gayōmard aβāz būδ, 10-om kapīγ, mardomān vattom. ka gayōmard vīmārīh aβar maδ, pa hōy dast ōβast. az sar sruβ u az xōn arǰīz u az mazg sīm u az pāy āsīn*[a] *u az astaγ rōδ u az pīh aβgīnaγ u az* 10 *gōšt pōlāδ u az ǰān-bē-šavišn*[b] *zar ō paydāγīh āmaδ, kē nūn arǰōmandīh rāy*

[a] so DH, TD2 *āsīnaγ.* [b] DH *šavišnīh.*

A Über die Beschaffenheit der Menschen heißt es in der hl. Schrift: Die Menschen sind in zehn Spezies hervorgebracht, der erste (Mensch) ist der lichte, strahläugige, d. i. Gayōmard, — bis zu zehn Spezies, indem éine Gayōmard ist, und die neunte (für: die zweite bis neunte?) von Gayōmard ausging; die zehnte (ist die der) Affen, der schlechtesten von den Menschen (!). — Als Gayōmard von der Krankheit befallen wurde, fiel er auf die linke Hand. Aus seinem Haupte kam das Blei, aus dem

hier einen mir unbekannten astrologischen Kunstausdruck bezeichnen, entweder von allgemeiner Bedeutung, oder für einen bestimmten Punkt im Zeichen des Krebses. — Über das im Zusammenhang mit diesem Terminus erscheinende *mah* „groß" vgl. oben S. 222 Anm. 2. Es bedeutet anscheinend auch hier ein uns noch unbekanntes Gestirn, „den Großen inmitten des Himmels", das — ebenso wie es hier zum Saturn in Beziehung gesetzt wird — in dem erwähnten Gestirnkampf als Gegner und Bändiger Saturns erscheint (vgl. Junker l. c. 165 f.).

Ich möchte die Hoffnung äußern, daß dieser, von mir unzureichend behandelte Abschnitt — dessen Veröffentlichung hier nur die bequemere Benutzbarkeit des Textes und die genauere Bezeichnung der in den vorhandenen Übersetzungen verwischten Schwierigkeiten bezweckt — die Aufmerksamkeit eines Kenners der babylonisch-hellenistischen Astrologie finden und daß dadurch seine Erklärung gefördert werden möchte.

mardomān aβā ǰān bē dahēnd. az ān (i)[a] *anday*[b] *[i]*[c] *margīh ꝑa tan i gayōmard andar šuδ, harvisꝑ dāmān*

[a] add DH. [b] geschr. *an dk*, statt *amt* = *ka?* Zu *az ān ka* „sintemalen" vgl. Gr. ir. Ph. Ia 323. [c] om DH.

Blute das Zinn, aus dem Mark das Silber, aus den Füßen das Erz, aus den Knochen das Kupfer, aus dem Fett das Glas, aus dem Fleisch der Stahl und aus dem Austreten der Seele das Gold zum Vorschein,[1])

---

1) Wie aus dem Urrind bei seinem Tode die verschiedenen Arten der Tiere — soweit sie der göttlichen Schöpfung angehören — hervorgehn, so gehn aus dem Urmenschen, wie der Anfang dieses Abschnittes lehrt, die 10 verschiedenen Gattungen des Menschengeschlechtes hervor, von denen auch Bd. 15, 31 (vgl. West zur Stelle) die Rede ist. Mit dieser, ihrer Absicht nach bereits „wissenschaftlichen", von dem im Bd. stark hervortretenden ethnographischen Interesse beherrschten Auffassung konkurrieren zwei andre, die beide als älter anzusehn sind: die eine läßt aus dem in die Erde eingegangenen Samen des Urmenschen das erste Menschenpaar hervorgehn, die andre dagegen die acht Metalle. Daß die drei, einander der Idee nach widersprechenden Auffassungen in unserm Text aneinandergereiht sind, kann über ihre Disparatheit nicht hinwegtäuschen. Den Grund dieser Kontamination hat Prof. Reitzenstein erkannt: Neben dem, wie wir sahen, im Zusammenhang schon der ältesten zarathustrischen Spekulation wohl verständlichen Theorem vom Urmenschen als Inbegriff der Menschheit und seinem Tode als Voraussetzung der Entstehung materiellen Lebens — einem Theorem, dessen adäquate religiöse Interpretation wir in der Gnosis finden: daß nämlich dem Urmenschen und seinem Geschick der einzelne Mensch und seine Erlösung korrespondiert — steht, und zwar ebenfalls seit sehr alter Zeit, die Legende von den beiden ersten Menschen, den Stammeltern der Menschheit als kollektiver Größe.

Die erstgenannte Version, daß aus dem Urmenschen die zehn Arten (vgl. West, Gr. ir. Ph. II 101 Nr. 24) hervorgegangen seien — und zwar in Gestalt eines Baumes, also in offenbarer Wiederholung des Motivs, daß die beiden ersten Menschen in Gestalt einer Pflanze aus der Erde emporgewachsen sind —, hat für uns hier kein weiteres Interesse. Dagegen ist es nicht überflüssig, nach dem Alter der Legende von den beiden ersten Menschen in der iranischen Überlieferung zu fragen. Die eigentümliche Tatsache, daß die beiden Wesen Appellativa zu Namen haben, zeigt einmal, daß auch sie ihre Entstehung nicht dem Mythos, sondern gelehrter theologischer Spekulation verdanken. Die Namen, die uns nur in mitteliranischer Form bzw. Umschrift erhalten sind — vgl. die von Christensen l. c. 9f. gesammelten Varianten und die Erörterungen A. Freimans, Pandnāmak i Zaratušt, Gießener Diss. 1906, S. 26f. — führen auf eine awestische Schreibung **mašya-* und eine dazugehörige Femininform, die ich, im Hinblick auf *ahurānī-* (Bartholomae, Air. Wb. 295, Gr. ir. Ph. Ia 108), als **mašyānī-* ansetzen möchte. Die entsprechenden altiranischen Formen **martya-* „Mensch" und **martyānī-* werden nun außer durch die awestische Form — die sprachlichen Besonderheiten der awestischen Vulgata lehrt jetzt H. Junker (Ztschr. Dt. Morgenl. Ges. 78, LXXVIIIf. und Ung. Jahrbb. 5, 53) als „mittelafghanoid" verstehn — durch eine ganze Reihe von mitteliranischen Formen von verschiedenem Typus repräsentiert, die sich, trotz ihrer Korrumpierung durch Pahlavi- und arabische Schrift, mit Sicherheit den drei Hauptvertretern des Mitteliranischen: 1. dem nordwestlichen (mittelparthischen, „arsakidischen"), 2. dem südwestlichen (mittelpersischen, „sasanidischen") und 3. dem nordöstlichen zuweisen lassen. Zur ersten Gruppe lassen sich vor allem mit Sicherheit die von Freiman l. c. angeführten Formen des Dāδistān i dēnīγ: *Mahrēh-Mahryānīh* bzw. in pseudohistorischer Schreibung *Matrēh-Matryānīh* rechnen: sie zeigen zugleich Weiterbildung der alten Formen durch das im Mitteliranischen sich ständig ausbreitende *-k*-Suffix (*mahrēh* < **mahryak*). Die zweite Gruppe wird durch die Wiedergabe der alten Femininform **martyānī-* in Gestalt der von Andreas aus einem unveröffentlichten Fragment mitgeteilten Form *murdyānay* repräsen-

tā fraškard margīh aβar maδ. ka gayōmard[a] *andar viδīrišnīh tōxm bē*

[a] hier beginnt J.

(das Gold), das (noch) jetzt wegen seines Wertes die Menschen (nur) mit ihrem Leben hingeben. Deswegen, weil die Sterblichkeit in den

---

tiert: die alte Endung ist hier, da das Mittelpersische in der Formenbildung keine Differenzierung der Geschlechter mehr kennt, der gewöhnlichen Endung *-ānay* angeglichen. Zur dritten Gruppe endlich stellen sich die Formen, in denen, mit oder ohne Metathese, *hr* zu *hl* bzw. *lh* geworden ist, die also den Wandlungen des Namens für 'Baktrien' (vgl. zuletzt F. Altheim, Ztschr. Indol. Iran. 3, 41ff.) entsprechen und dadurch zugleich lokalisiert werden. Bērūnī, der uns diese Formen: *Malhī* und *Malhyāna* überliefert, gibt zugleich an, daß die Mazdayasnier von Chorasmien *Mard* und *Mardāna* sagten: diese beiden Formen sind jedoch wohl nicht als direkte Fortsetzer der vorhin angegebenen altiranischen Formen anzusehn, sondern als Neubildungen bzw. „Übersetzungen", unter Benutzung des im Mittel- und Neusoghdischen (Yaghnābī) — das Chorasmische ist dem Soghdischen nächstverwandt — belegten Wortes für Mensch *mard* (vgl. chr.-soghd. *marṭ* bei F. W. K. Müller Soghd. Texte, buddh.-soghd. *mrt* bei Gauthiot, Essai 109. 136, yaghn. *mārti* bei Salemann, Manichaica II 543). Ich will nicht unterlassen, auf den höchst merkwürdigen Anklang hinzuweisen, den die Namen zweier nach Epiphanius von den Elkesaiten göttlich verehrten Prophetinnen: Μαρθους und Μαρθανα bieten: sollte, da zwar die beiden Namen feststehn, aber die von Epiphanius gegebene Beziehung auf zwei Frauen zweifelhaft ist (vgl. W. Brandt, Elchasai S. 164), und da ja anderseits die elkesaitische Gnosis in den Kreis der von iranischen Gedanken inspirierten gnostischen Sekten gehört, dieser Anklang nicht doch mehr sein als ein Zufall?

Die Ausbreitung und Differenzierung der beiden Namen im iranischen Sprachgebiet beweist aber zwingend, daß die Lehre von den beiden ersten Menschen bereits in dem vorarsakidischen Awesta enthalten war: denn insbesondere die Form *murdyānay* führt auf altir. **martyāni-* o. ä., nicht aber auf die für die arsakidische Awestaübersetzung, das *Pahlavīk dēn* (vgl. J. Marquart, Osteurop. u. ostasiat. Streifzüge 293f.), gesicherte Form **mahryānī* (s. o.). Wenn uns dies auch, genau genommen, nur bis in die erste Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zurückgelangen läßt — die arsakidische Übersetzung wurde von Volagases I., (51—77 n. Chr.) veranlaßt, die Behauptung, daß die Überlieferung nicht ihn, sondern Volagases III. (147—191) meine, ist unbewiesen —, so wird dadurch doch die Wahrscheinlichkeit, daß die Lehre von den beiden ersten Menschen und ihre Namen in Iran althergebracht sind, zur Sicherheit.

Ich habe dies ausgeführt, um zu zeigen, daß eine Stelle im israelitischen Schöpfungsbericht, an die wohl der Leser längst gedacht hat, nur mit Vorsicht in diesem Zusammenhange zu erörtern ist. Wenn in der kurzen Strophe Gen. 2, 23b Adam sagt: „Diese soll Männin (*iššā*) heißen, denn vom Manne (*īš*) ist sie genommen", so ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Bildungen *īš-iššā* und **martya- *martyānī* einander vollkommen entsprechen. Aber es ist natürlich nicht anzunehmen — was I. Scheftelowitz, Die altpers. Rel. u. d. Judentum 217f. getan hat —, daß aus dieser Strophe die iranische Vorstellung hergeleitet sei. Allerdings war Scheftelowitz der Meinung, diese Vorstellung träte erst in sasanidischer Zeit auf, was, wie wir gesehn haben, keineswegs der Fall ist. (Wenn ein Zusammenhang bestehn soll, so kann die Einwirkung nur in umgekehrter Richtung stattgefunden haben. Man bemerke, daß „Mann" und „Männin" in Iran selber die Namen der ersten Menschen sind; in der Genesis — d. h. in J — sind es Bezeichnungen, die ohne Zusammenhang neben den eigentlichen Namen Adam und Hawwa stehen: den Worten 2, 23 „Da sprach der Mensch (*hā-ādām*): . . . Diese soll Männin (*iššā*) heißen" widerspricht 3, 20 „Der Mensch nannte sein Weib (*ištō* [von *iššā*]) Hawwa". Es wäre zu fragen, ob 2, 23b nachträglicher Zusatz zu 23a, von dem es auch im Metrum abweicht, sein kann. Besteht diese Möglichkeit, so könnte man ohne Schwierigkeit annehmen, daß dieser Zusatz von einem Späteren stammt, der von dem iranischen Namenspaar

dāδ, ān tōxm pa[b] *rōšnīh (i) x*[v]*aršēδ* Körper Gayōmards eindrang, hat alle Geschöpfe bis zur „Verklä-

[b] J add *ravišn* (Dittographie).

Kenntnis hatte und der Möglichkeit inne wurde, es in seiner eignen Sprache ohne weiteres nachzubilden.) —

Wir kehren zur Betrachtung der im GrBd. kontaminierten Fassungen der Anthropogonie zurück. Wichtiger als die erste ist die zweite Fassung, nach der aus dem Urmenschen die Metalle hervorgehn. Sie wird auch Mēnūγ i xraδ 27, 18 und Dāδ. dēn. 64, 7 angedeutet, zeigt am deutlichsten die kosmische Bedeutung des Urmenschen und bildet zugleich die Brücke einerseits zwischen der Urmenschlegende und der Mikrokosmosspekulation und ihren Reihenbildungen, anderseits zwischen der Fassung des Urmenschen im Dāmdāδ-Nak und im Poimandres: denn wie er dort die Metalle, die Elemente der Welt aus sich entläßt, also als ihr Inbegriff gedacht wird, so zeigt hier sein Niedersteigen durch die Sphären der Planeten, der στοιχεῖα τοῦ κόσμου, und seine Bekleidung mit ihrer ἐξουσία die Wesenseinheit zwischen ihm und ihnen an.

Die Überlieferung der Metalliste ist nicht intakt. GrBd. und Zsp. weichen voneinander ab und Zsp. kürzt so stark, daß er die den Metallen entsprechenden Körperteile wegläßt. Diese werden hier zum erstenmal bekannt gemacht. West übersetzte *āβgīnaγ* durch „quicksilver", wohl aus der Erwägung heraus, daß in einer offenbar von alchemistischen Spekulationen nicht zu trennenden Metalliste das für den Alchemisten bedeutsamste Metall nicht fehlen dürfe. Trotzdem ist dies der Fall: „Quecksilber" (mp. * *žīvaγ*, vgl. Horn, Grundr. neupers. Etym. 151, Hübschmann, Arm. Gramm. 267, np. auch *sīmāb* „Silberwasser") kommt in der Liste nicht vor und *āβgīnaγ* heißt „Glas" (z. B. ʿOmar i Chajjām 252 Nicolas). Zu *arǰīz* „Zinn": diese Form bestätigt den Ansatz von Hübschmann, Arm. Gramm. 111, 74 u. Pers. Stud. 12, 68. Zu *sruβ*: Pers. Stud. 74, 728.

Auf die nähere Analyse der Metalliste gehe ich hier nicht ein, da dies für den religionsgeschichtlichen Zusammenhang ohne Belang ist. Ich stelle nur nochmals die beiden Listen zusammen, daneben zum Vergleich die unzweifelhaft in denselben Zusammenhang gehörende, von Prof. Reitzenstein, oben S. 45, besprochene Liste des Bahmanyašt (nach West, Pahl. Texts I 198), sowie endlich ein Analogon aus dem arabischen Hermetismus: die Metall-Planeten-Liste der „Ṣābier", die uns mit ausführlichen Erläuterungen in der Kosmographie des Dimašqī (Mehren, Manuel de la cosmographie du Moyen-Age, 52ff.) erhalten ist. (Über die sieben Planetenmetalle der Mithratheologie nach Celsus vgl. Cumont, Textes et monuments I 117f.).

GrBd.	Zsp.	Byt.	Ṣābier
1. Blei: Kopf	8. Gold	Gold	Gold: Sonne
2. Zinn: Blut	3. Silber	Silber	Silber: Mond
3. Silber: Mark	4. Erz	Erz	Blei: Saturn
4. Erz: Füße	5. Kupfer	Kupfer	Zinn: Jupiter
5. Kupfer: Knochen	2. Zinn	Zinn	Kupfer: Venus
6. Glas: Fett	1. Blei	Stahl	Erz: Mars
7. Stahl: Fleisch	6. Glas	gemischtes Eisen	Quecksilber: Merkur
8. Gold: Seele	7. Stahl.		

Die einzige Abweichung Zsp.'s von GrBd. besteht also darin, daß die Metalle dort nach ihrem Wert geordnet sind. (Die vollkommene Identität der Metallisten im GrBd. und in Zsp. wurde mir erst nach Abschluß dieser Arbeit klar, als ich aus dem von Prof. Bang mir gütigst übersandten Aufsatz 'Turcica' (Mitt. Vorderas. Ges. 1917, 273f.) lernte, daß *almās* (unten S. 232, Z. 10) nicht bloß, wie ich nach dem gewöhnlichen arabischen und neupersischen Sprachgebrauch annahm, „Diamant", sondern ursprünglicher „Stahl" bedeutet, also mit *pōlāδ* in der Liste des GrBd. (oben S. 252, Z. 27) synonym ist. Umgekehrt ist das Auftreten von *almās* = *pōlāδ* in Zsp. ein wertvoller Beleg dafür, daß das griech. ἀδάμας — was Vilh. Thomsen, Samlede Afhandlinger III

bē pālūδ hēnd[a] 15 *uš 2 bahr nēryō-sang nigāh dāšt u bahr-ē spandar-maδ paδīraft.* **101** *40 sāl* [b]*andar zamīγ būδ. pa bōndaγīh i 40 sāl*[b] *rēvās-karf i ēvaγ-tan*[c] *(i) 15-varg mahryaγ (u) mahryānaγ az*[d] *zamīγ*

rung"[1]) die Sterblichkeit getroffen. Als Gayōmard beim Abscheiden Samen ließ, läuterte man diesen Samen im Lichte der Sonne. Zwei Drittel davon nahm Nēryōsang[2]) in Obhut und éin Drittel empfing Spandarmaδ.[3]) Vierzig Jahre blieb es in der Erde. Nach Vollendung der vierzig Jahre wuchsen in Gestalt einer Rhabarberstaude mit éinem Stengel und fünfzehn Blättern Mahryaγ und Mahryānaγ aus

[a] om J. [b–b] bei J durch Homoioteleuton ausgefallen. [c] J *stūn*, add *15-sālay*. [d] add J.

---

119 A. 2 bezweifelte — auch in seiner ursprünglichen Bedeutung (auf die auch Prof. Reitzenstein mich hinwies) in die orientalischen Sprachen übergegangen ist.) Vor allem wichtig aber ist, daß — wie in GrBd. und in Zsp. ausdrücklich gesagt wird — den einzelnen Gliedern, auf die die Metalle bezogen werden, das Selbst als die „Seele", symbolisiert durch das edelste Metall, gegenübergestellt und hinzugezählt wird. Diese Rechnungsart zeigt, daß wir uns in eigentümlich iranischer Spekulation bewegen: wenn auch in der Metallreihe babylonischer Einfluß wahrscheinlich ist, so ist er doch einer spezifisch andern Denkform angepaßt. Die ursprünglichere siebenteilige Reihe erscheint in den sieben (Planeten-)Farben, mit denen nach Herodot I 98 die Mauern von Ekbatana geschmückt waren, vgl. noch Christensen 52, 62.

1) Zu diesem Hauptbegriff der parsischen Eschatologie, der am ehesten dem griech. ἀποκατάστασις entspricht, vgl. H. Lommel, Ztschr. Indol. Iran. 1, 29ff., zur Form Salemann, Manich. Studien I 119, Herzfeld, Paikuli 235.

2) Der Bote Ōhrmazds, Genius des Feuers und Vermittler der kavischen Königsglorie. Er ist es auch, der den Samen Zarathustras auffängt und ihn der Arədvī zur Bewachung im Kąsava-See übergibt: dieser Zug der Zarathustralegende ist wohl der Urmenschlegende nachgebildet (vgl. die Stellen bei Darmesteter, Zend-Avesta III 221 s. v. und Bartholomae, Air. Wb. 555 s. v. *xšudra*). Er erscheint auch mehrfach unter den manichäischen Gottheiten und heißt im Nordwestdialekt der Turfanfragmente *Narēsaf* (Andreas bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche 5: *Norisof*) < *Narēsax*ᵛ (vgl. Herzfeld, Paikuli 222f.). Scheftelowitz' Bedenken (Die Entstehung der manich. Relig. 52 A. 6) ist also hinfällig.

3) Der fünfte der Amahraspands, Genius der Erde, auch als Tochter Ōhrmazds gedacht. Aus dieser Stelle ist eine Nebenüberlieferung herausgesponnen, die den Zweck verfolgt, die Verwandtenehe (*xᵛēδvaγdas*) zu legitimieren; sie ist für den ursprünglichen Sinn der Urmenschlegende ohne Belang. Danach (Dēnkard III, 80, 3/4; Christensen 27) ist Gayōmard von Ōhrmazd mit Spandarmaδ gezeugt, also aus der Ehe von Vater und Tochter. Er zeugt dann mit Spandarmaδ — indem sein Same in die Erde eintritt — die beiden ersten Menschen, — also Ehe von Mutter und Sohn. Die beiden Menschen verwirklichen dann die dritte Form des *xᵛēδvaγdas*, die Geschwisterehe. Es ist eine der Stellen, wo man den „Geist" der späteren parsischen Orthodoxie in Quintessenz hat.

Diese Auffassung wird auch im Pandnāmaγ i Zardušt (ed. A. Freiman, Wiener Ztschr. f. Kunde des Morgenl. 20, 242f., vgl. Christensen 29, der nach der alten Ausgabe des Ganǰešāyaγān zitiert) vorausgesetzt, wo es in § 5 in der Aufzählung der Glaubenssätze, die der Heranwachsende zu lernen hat, heißt: „Ich bin ein Geschöpf des Ōhrmazd, nicht des Ahriman. Und meine Sippe und mein Geschlecht stammen von Gayōmard, und meine Mutter ist Spandarmaδ, mein Vater Ōhrmazd. Mein Menschtum habe ich von Mahryaγ und Mahryānaγ, welche die erste Sippe und Geschlecht des Gayōmard waren."

aβar[a] *rust hēnd, āngōn humānāγ kušān dast pa gōš aβāz ēstāδ*[b] *u ēvaγ ō [i] duδ payvastaγ u hambašn*[c] *u hamdasaγ būδ hēnd. ušān miyān*[d] *(i)* 5 *har 2 farr*[e] *aβar āmaδ*[f]*. āngōn hambašn*[g] *būδ hēnd, ku nē paydāγ būδ*[h] *ku kaδām nar u kaδām māyaγ (u) kaδām*[i] *ān i*[k] *farr i ōhrmazddāδ i*[l] [m]*aβā ōyšān, ē farr i mardom*[n] *aviš dāδ*[m]*. čiγōn guft ku kaδār pēš dāδ farr ayā tan, uš guft ōhrmazd ku farr pēš dāδ u tan pas. ō ān-ē*

[a] add DH J. [b] so J, TD2 DH *ēstēδ*. [c] J *hambišn*. [d] so DH J; TD2 *miyānīh*. [e] J *andar*. [f] J *āβurd*. [g] J *hambišn*. [h] J om. [i] so J, TD2 DH om. [k] so DH J, TD2 *ān*. [l] add DH. [m–m] J *aβāz nēst* cet des. [n] so DH, TD2 *mardomān*.

der Erde empor, dergestalt, daß ihre Hände rückwärts an den Ohren lagen, und eins mit dem andern verbunden, von gleicher Gestalt und gleichem Aussehen[1]) (sind sie geworden). Und zwischen sie beide trat die Glorie[2]) ein. So gleichgestaltig waren sie, daß es nicht deutlich war, welches der Mann sei und welches das Weib, und welches die von Ohrmazd geschaffene Glorie bei ihnen, d. i. die Glorie, für die die Menschen geschaffen sind (?). Denn es heißt: 'Was wurde früher geschaffen, die Glorie oder der Körper?', und Ōhrmazd sprach: 'Die Glorie wurde früher geschaffen und der Körper hernach.'[3]) Dazu wurde sie geschaffen und in den Körper gelegt, daß sie Eigentätigkeit (= Aufgabenerfüllung)

1) Die Übersetzung ist unsicher, weil statt *gōš* „Ohr" auch *dōš* „Schulter" gelesen werden kann. Windischmann, Zoroastrische Studien 217, denkt sich die beiden Wesen einander umarmend. — *hambašn* gehört wohl zu *bašan*, Vullers 274a, das wir unten in der arabischen Übersetzung durch *qāma* wiedergegeben finden werden.

2) Das folgende ist bei West und bei Christensen (l. c. 18) dadurch verundeutlicht, daß das Wort für „Glorie" nicht erkannt ist. Obwohl überall deutlich das Ideogramm für *farr* „Glorie" גרה steht, konstruiert West ein nirgends belegtes und auch vom Standpunkt des Aramäischen seiner Bildung nach völlig unmögliches Ideogramm *nismō*, das für *ruvān* „Seele" stehen soll (vgl. auch Pahl. Texts V 147). Christensen übersetzt „souffle" und denkt S. 55 A. 2 an die „Hauchseele" der Völkerpsychologie. Der Sinn ist vielmehr: Die göttliche Lichtglorie wird den Menschen gesandt. Darauf hat jemand (vgl. die nächste Anm.) gefragt: War die Glorie früher oder der Körper? — und Ōhrmazd hat geantwortet: Die Glorie, — denn sie als göttliches Prinzip sollte dem Körper die Fähigkeit zu freiem, selbständigem Handeln vermitteln (*xᵛēškārīh* ist wörtlich = αὐτοπραγία, Freiman übersetzt es im Pandnāmaγ i Zaradšt durch „Pflicht"). Die Erklärung hiervon ist, daß die Seele (*ruvān*) vor dem Körper geschaffen ist. Es handelt sich also um die Exegese einer Schriftstelle, in der vom *xᵛarənah* die Rede war; damit ist nach der Meinung des Exegeten die Seele gemeint. Gleich danach gibt er nochmals ausdrücklich diese Gleichsetzung: „die Glorie, die die Seele ist." Die Konsequenzen, die sich hieraus für die Auffassung des *xᵛarənah* ergeben, führe ich hier nicht aus.

3) Wie schon aus der vorausgehenden Anmerkung zu entnehmen, liegt hier, gegenüber dem sonst mit äußerster Kürze epitomisierenden Stil des Verfassers, ein etwas ausführlicher wiedergegebenes Zitat vor. Wenn der Antwortende Ōhrmazd ist, so kann der Fragende kein andrer als Zarathustra sein. Es ist die typische Form der Lehrdarstellung im jüngeren Awesta.

dāδ ēstēδ 10 *(u) andar tan dāδ, ku x^{v}ēškārīh* [a]*bē āfrīnēδ. tan bē ō x^{v}ēškārīh*[a] *dāδ. uš vizārišn ē ku ruvān pēš dāδ, tan pas.* [b]*ruvān andar tan x^{v}ēškārīh rāyēnēδ. pas*[b] *har 2 az urvar-karfīh bē ō [i] mardom-karfīh vašt hēnd, u ān farr mēnōγīhā andar ō ōyšān šuδ i ē ruvān. nūn-č paδ-ān hangōšīδaγ draxt (i) buland rust ēstēδ* 15 *kē-š bar 10 ēvēnaγ mardom. guft-aš ōhrmazd ō mahryaγ (u)* **102** *mahryānaγ ku mardom hēδ, piδar i gēhān hēδ,* [c]*um bōndaγ-mēnišnīh pahlom dāδ hēδ*[c]*. kār (i) dāδistān u bōndaγ-mēnišnīh*[d] *kunēδ, humaδ mēnēδ, hūxt gōβēδ, huvaršt varǰēδ, dēvān mā yazēδ.*

[a–a] in TD2 durch Homoioteleuton ausgefallen. [b–b] J *az-aš* cet des. [c–c] in TD2 durch Homoioteleuton ausgefallen. [d] J *mēnišnīhā.*

hervorbrächte. (Denn) der Körper ist zur Eigentätigkeit geschaffen. Und dies ist die Erklärung (d. h. Deutung) dafür, daß die Seele früher geschaffen wurde, der Körper hernach. (Denn) die Seele regelt im Körper die Eigentätigkeit. Danach wandelten sich beide aus Pflanzengestalt in Menschengestalt und die Glorie trat auf geistige (= unsichtbare) Weise in sie ein, d. i. die Seele. Und nun wuchs nach diesem Vorbild ein hoher Baum empor, dessen Früchte die zehnerlei Menschen(gattungen) waren.[1]) (Und) Ohrmazd sprach zu Mahryaγ und Mahryānaγ: 'Menschen seid ihr, die Eltern der Lebewesen seid ihr, ich habe euch Vollkommenheit des Sinnes als das Vortrefflichste verliehen. (Darum) tut Werke der Gerechtigkeit und Vollkommenheit des Sinnes, denkt Wohlgedachtes, sprecht Wohlgesprochenes, tut Wohlgetanes, verehret nicht die Dēvs'.[2])

1) Zu diesem Baum vgl. oben S. 226 Anm.

2) In etwas andrer Fassung erscheinen diese Worte, die im Poimandres wiederkehren (vgl. oben S. 21 f.), im Dēnkard VII Intr. § 9, ed. Sanjana XIII (1912), 4, vgl. West, Pahl. Texts II 411, V 6:

čiyōn viδard gayōmard duδīyar az gēhīyān ō mahryaγ u mahryānaγ i gayōmard fraδom-zāδ (Text: *zāk*) *pa gōβišn i ōhrmazd payδāγ, ku guft ō ōyšān, ka-š dāδ būδ hēnd, ku: mard-ēδ, dāδ hēδ piδ i piδ i harvisp [i] ax^{v} i astōmand, u ēδōn šmā mard mā dēvān yazēδ, cē-m bōndaγ-mēnišnīh-dārišn ō šmā pahlom frāz dāδ, ku kār u dāδistān bōndaγ-mēnišnīhā bē nigīrēδ.*

Als Gayōmard verschied, wurde sie (d. h. die Offenbarung in Gestalt der Lichtglorie) als zweiten von den Lebewesen dem Mahryaγ und Mahryānaγ, den Erstgeborenen des Gayōmard, durch die Rede des Ohrmazd kundgetan, indem er zu ihnen sagte, als sie von ihm geschaffen waren: Menschen seid ihr, geschaffen seid ihr als Vatersväter aller körperlichen Wesen; und darum verehret ihr Menschen nicht die Dēvs, denn die Bewahrung vollkommenen Sinnes hab ich euch als das Vortrefflichste verliehen, damit ihr die Werke der Gerechtigkeit vollkommenen Sinnes beachtet.

B *čiγōn šašom ō gayōmard maδ, ē ham gayōmard paδīraγ bē vizārd*[a], *čiγōn niγōšīhēδ i gayōmard, aβēzaγ mānsarspand. ōhrmazd aβēzaγ-mēnišnīhā mēnīδ ān i vēh u ahrāγīh pa zanišn i drōzan. ka viδard, ayōxšust čihr 8 ēvēnaγ ayōxšust az andām andām bē būδ hēnd, i ē zar (u) asīm u āsīn u rōδ (u) arǰīz u sruβ (u) aβgīnaγ u almās. pahlomīh i zar rāy az ǰān u tōxm dāδīhēδ. u viδard gayōmard zar spandarmaδ frāz paδīraft. 40 sāl andar zamīγ būδ. pa sar i 40 sāl rēvās-ēvēnaγ mahryaγ (u) mahryānaγ aβar āβurd hēnd, ēvaγ ō duδ payvast, hambašn hamdasaγ. uš miyānaγ farr aβar āmaδ pa hambašnīh i ōyšān, āngōn ku nē payδāγ būδ, ku kaδār nar u kaδār māyaγ u kaδār ān i farr i ōhrmazd-dāδ, ē ast ān farr kē-š mardomān aviš dāδīhēδ-č čiγōn gōβīhēδ pa dēn ku kaδār pēš būδ, farr ayā tan. uš guft ōhrmazd ku-m farr pēš dāδ, pas ō ān i dāδ ēstēδ farr (andar)*[b] *tan dāδ, ku x*[v]*ēškārīh āfrīδ.*

B Als er sechstens zu Gayōmard kam, siehe da stellte auch Gayōmard (ihm) entgegen, wie es von (?) Gayōmard gehört wird, den reinen Mānsarspand. Ohrmazd dachte reinen Sinnes Gutes und Rechtschaffenes zur Erschlagung des Lügners (?)[1]) — Als er verschied, entstanden (wegen seiner) Metall-Natur acht Arten Metalle aus seinen einzelnen Gliedern, das sind Gold, Silber, Erz, Kupfer, Zinn, Blei, Glas und Stahl. Wegen der Vorzüglichkeit des Goldes wird(!) es aus der Seele und dem Samen geschaffen. Und als Gayōmard verschieden war, nahm Spandarmaδ das Gold auf. Vierzig Jahre blieb es in der Erde. Am Ende der vierzig Jahre wurden nach Art einer Rhabarberstaude Mahryaγ und Mahryānaγ hervorgebracht, eins mit dem andern verbunden, gleicher Gestalt und gleichen Aussehns. Und dazwischen trat die Glorie, in Gleichheit der Gestalt mit ihnen, so daß es nicht deutlich war, welches der Mann sei und welches das Weib und welches die von Ohrmazd geschaffene Glorie, d. i. die Glorie, für die die Menschen geschaffen sind. Und wie in der hl. Schrift gesagt wird: 'Wer war früher, die Glorie oder der Körper?', und Ohrmazd sprach: 'Die Glorie hab ich früher geschaffen, (und) nachdem die Glorie geschaffen war, wurde sie in den

[a] vgl. Horn, Gr. np. Etym. S. 204 A. 4.
[b] ergänzt.

1) Den ersten Satz der Version bei Zsp., der das hypostasierte göttliche Wort, den „heiligen Spruch" (aw. *Mąθraspənta*) als Bundesgenossen des Urmenschen einführt, habe ich im GrBd. bisher nicht gefunden.

uš tan bē ō xᵛēškārīh dāδ. pas az urvar-karſīh bē ō mardom-karſīh vašt hēnd. ſarr mēnōγīha andar ō ōyšān šuδ.

Körper gelegt, damit sie Eigentätigkeit hervorbringe.' (Und) den Körper schuf er zur Eigentätigkeit Danach wandelten sie sich aus Pflanzengestalt in Menschengestalt, (und) die Glorie trat auf geistige Weise in sie ein.

Daß sich im Bd. noch eine deutliche Spur einer bevorzugten eschatologischen Stellung Gayōmards findet, hat Prof. Reitzenstein oben S. 21 schon erwähnt, vgl. auch Christensen 33. Bei der Auferstehung werden zuerst „die Gebeine Gayōmards erweckt, dann die Mahryaγ's und Mahryānaγ's, dann die der übrigen Lebewesen" (*nazdist astān i gayōmard ul angēz[īn]ēδ, pas ān i mahryaγ u mahryānaγ, pas ān i aβārīγ gēhīγān ul angēzīnēδ*, GrBd. 223, 2—4). „Das Licht in der Sonne gibt man zur einen Hälfte dem Gayōmard, zur andern den übrigen Menschen" (*ān rōšnīh aβā xᵛaršēδ nēm-1 bē ō gayōmard, nēm-1 pa aβārīγ mardom bē dahēnd*, ibid. 9-10). Es ist eben das Licht, das nach dem Tode des Urmenschen aus seinem Samen durch Läuterung in der Sonne gewonnen wurde.

Die Zeugnisse der islamischen Autoren hat Christensen l. c. 64 bis 101 übersichtlich zusammengestellt und analysiert. Während es bei den mittelpersischen Zeugnissen möglich war, durch Zurückgehn auf die Tradition des GrBd. die Situation gegenüber der von Christensen angenommenen erheblich zu vereinfachen, ist in diesem zweiten Teil die Überlieferung von Christensen so vollständig erfaßt worden, daß es nur noch einiger Anmerkungen dazu bedarf. Sie beziehen sich erstens auf einen der Berichte in Ḥamza al-Iṣfahānī's Annalen, in dessen Interpretation ich von Christensen etwas abweiche, zweitens auf die von ihm nicht näher behandelten Angaben Šahrastānīs über die angebliche Sekte der Kajūmarṯīja (‚Gayōmardier').

Christensen hat vortrefflich gezeigt, daß die Reminiszenzen an die iranische Urmenschlegende bei den arabischen und neupersischen Autoren, soweit sie über die euhemerisierte Form der Legende (Gayōmard als Urkönig) zum Ursprünglichen zurückgehn, zwar aus dem sasanidischen „Königsbuch" (*Xᵛaδāynāmaγ*) stammen, aber nicht aus der Vulgatübersetzung des Ibn al-Muqaffa', die uns allein in zusammenhängender Form bei späteren Autoren erhalten ist, sondern aus einer Nebenüberlieferung, die nach den Aufzählungen von Titeln und Verfassernamen bei Ḥamza, Bal'amī und Bērūnī noch im 10. Jahrhundert literarisch sehr stark vertreten war, aber für uns in den Originalschriften spurlos ver-

loren ist. Ḥamza referiert zunächst (p. 24 Gottwaldt) die gewöhnliche Auffassung, nach der Gayōmard der erste König sei, der nach dreißigjähriger Regierung seinem Sohn Mašī und seiner Tochter Mašyāna die Herrschaft übertragen habe. An das Ende des 1. Buches (p. 64 Gottwaldt) stellt er zwei Berichte, die, wie er ausdrücklich betont, aus dem X^{v}aδāynāmaγ stammen, aber von Ibn al-Muqaffaʿ nicht verwertet worden sind; er stellt sie an den Schluß der eigentlich historischen Darstellung, um ihre Märchenhaftigkeit dadurch darzutun. Hier heißt es:

„Ich habe in einem Buche, das aus ihrem Awesta genannten Buch übersetzt ist, gelesen, daß Gott den Bestand (*ʿumr*) der Welt vom Beginn der Schöpfung bis zum Tage der Scheidung und des Aufhörens der Heimsuchung (*jaum al-faṣl wa-zawāl al-balāʾ*) auf 12000 Jahre bemessen hat. 3000 Jahre lang verharrte die Welt in der Höhe, ohne Anfechtung und Leiden. Dann senkte sie sich in die Tiefe, blieb aber (weitere) 3000 Jahre frei von Anfechtung und Leiden. Dann drang Ahriman in sie ein, und nun traten Anfechtungen, Widerstreit und Vermischung (lies *imtizāǧ*, = pers. *gumēzišn*) des Guten mit dem Bösen ein, — nach sechstausendjähriger Freiheit von der Einmischung des Bösen. Es begann also die Vermischung mit dem Beginn des siebenten Jahrtausends, des Jahrtausends der Vermischung (*imtizāǧī*). Die ersten Lebewesen (*ḥajawān ad-dunjā*, = pers. *gēhīγān*), die Gott schuf, waren ein Mann und ein Rind. Sie wurden ohne Mischung eines weiblichen mit einem männlichen Wesen gebildet. Der Mann hieß Gayōmard und das Rind Ēv⟨aγ⟩dāδ.[1] [Gayōmard bedeutet „lebend redend sterblich" (*ḥaij nāṭiq maijit*), sein Beiname war *gilšāh*, d. i. „Lehmkönig"[2])]. Dieser Mann war der Ursprung der Menschen und ihrer Fortpflanzung. Seine Lebensdauer auf Erden (*dunjā*) betrug dreißig Jahre. Als er starb, ging aus seinen Lenden ein Samentropfen (*nuṭfa*) hervor und drang in die Erde ein. Vierzig Jahre lang blieb er im Schoße der Erde, dann wuchsen daraus zwei Pflanzen empor, ähnlich zwei Rhabarberstauden (*rībāsatān*). Dann wandelten sie sich von der Pflanzen- zur Menschengattung (*ǧins*, = pers. *sardaγ*), das eine ein Mann, das andre ein Weib, und gelangten so zu gleicher Statur (*qāma*) und gleichem Aussehn (*ṣūra*). Ihre Namen sind Maša und Mašyāna . . ."

Denselben Bericht hat Ḥamza, wie er weiter angibt, „in andrer Form

1) Der Text hat *Kahūmart* (lies *Gahūmart*), eine leicht erklärliche Verlesung der Pahlavizeichen für *Gayō(k)mart*, und *abūdād*, was nur auf falscher Punktierung — für *ēvdāδ* — beruht.

2) Diese Glosse hat Ḥamza hier aus der euhemerisierten, von ihm selber bereits p. 12, 24 mitgeteilten Vulgatfassung eingeschaltet; er findet sich inhaltlich in fast allen Zeugnissen bei arabischen und neupersischen Autoren. Hier zerreißt er offensichtlich den Zusammenhang. Zu seiner Erklärung vgl. Christensen 27.

in einigen Büchern gelesen", die er nicht näher bezeichnet. Hier sind Urmensch und Urrind im Anfang der Dinge geschaffen. Sie verweilen zunächst 3000 Jahre (in den Jahrtausenden des Widders, des Stieres und der Zwillinge) in der Höhe, weitere 3000 Jahre (Krebs, Löwe, Jungfrau) auf der niedern, aber noch nicht vom Leid heimgesuchten Erde; dann bricht der Widersacher ein, im Anfang des Jahrtausends der Wage, aber Gayōmard herrscht noch dreißig weitere Jahre. Die Konstellation zu Beginn dieses Jahrtausends ist: Jupiter im Krebs, die Sonne im Widder, der Mond im Stier, Saturn in der Wage, Mars im Steinbock, Venus und Merkur in den Fischen. Damit bricht Ḥamza sein Exzerpt ab, über den Tod des Urmenschen erfahren wir nichts mehr.

Christensen findet (S. 80) zwischen den Worten der Überschrift „Berichte, die im Xᵛaδāynāmaγ stehen..." und der folgenden Angabe Ḥamzas „Ich habe in einem Buche, das aus ihrem Awesta genannten Buch übersetzt ist, gelesen" sowie „Ich habe denselben Bericht in andrer Form in einigen Büchern ... gelesen" einen Widerspruch und vermutet scharfsinnig, Ḥamza habe beide Male die Phrase „Ich habe gelesen" aus seiner Vorlage, nämlich aus der ihm vorliegenden Nebenversion des Xᵛaδāynāmaγ, mit übernommen. In dessen ursprünglichem Text wäre also die Legende vom Urmenschen und dem ersten Menschenpaar zuerst nach einem mittelpersischen Awestakommentar, später nochmals in andrer Fassung nach andern unbekannten mittelpersischen Büchern erzählt worden.

Da Ḥamza höchstens „nur ein paar Brocken vom Pahlavī" verstand (Nöldeke, Gr. iran. Phil. II 146 A. 4), so ist dieser Schluß allerdings unumgänglich: er war keinesfalls imstande, das *Zand*, die mittelpers. Awestaparaphrase, selber zu lesen. Aber anderseits wird man in der Frage nach der Quelle, die Ḥamzas Gewährsmann benutzte, über Christensen hinausgehn müssen: der Vergleich der soeben mitgeteilten Stücke mit der Überlieferung des GrBd. zeigt die genaue inhaltliche Übereinstimmung zwischen beiden, die stellenweise bis zur wörtlichen Übereinstimmung geht (so die Wendungen „dann wandelten sie sich von der Pflanzen- zur Menschengattung" und „zu gleicher Statur und gleichem Aussehn"). Daß Ḥamzas Gewährsmann von zwei statt von einer Rēvāsstaude spricht, kann nicht befremden: der Text des GrBd. präzisiert die Zahl nicht, sondern gibt nur an, daß die beiden Menschen in Gestalt einer solchen Staude aufwuchsen. Das konnte sowohl kollektiv wie distributiv verstanden werden. Besonders auffällig ist die Übereinstimmung des in dem zweiten Bericht beschriebenen Welthoroskops mit dem des GrBd.[1]

1) Vgl. oben S. 221. Wenn Ḥamzas Gewährsmann Venus und Merkur ins Haus der Fische versetzt, so ist das natürlich ein Irrtum, der aber vielleicht nur auf flüchtigem Exzerpieren von Seiten Ḥamzas beruht. Wie die von Junker l. c. 165 und 170 abgebildeten

Es kann danach m. E. kein Zweifel daran bestehn, daß die Awestaübersetzung, auf die Ḥamza sich beruft, mit der im Großen Bundahišn epitomisiert vorliegenden Paraphrase des Dāmdāδ-Nask identisch ist; aber auch, was er aus „den andern Büchern" übernommen hat, findet sich im Großen Bundahišn wieder.[1]) Dieses Werk selber ist schwerlich gemeint, — es wäre aber übereilt, daraus zu schließen, daß es zu Ḥamzas Zeit, also um die Mitte des 10. Jahrh. noch nicht vorhanden gewesen wäre. Von dem Umfang, den die zoroastrische Literatur in dieser Zeit noch gehabt haben muß, haben wir ja keine Vorstellung mehr. Wenn uns heute — durch einen glücklichen Zufall — das GrBd. als einziges Werk seiner Gattung erhalten ist, so folgt daraus nicht, daß es schon im 10. Jahrh. allein dagestanden hätte. Die Hauptsache ist für unsern Zusammenhang die inhaltliche Identität zwischen Ḥamzas Angaben über den Urmenschen und denen des GrBd., — woraus sich zugleich eine neue Bestätigung dafür ergibt, daß im GrBd. wirklich awestische Tradition enthalten ist.

Was nun das Zeugnis des Šahrastānī (schrieb 1127) betrifft, so möchte ich hier noch nicht die dringend erforderliche kritische Analyse seiner Angaben über die persische Religion im Ganzen geben, sondern nur davor warnen, seiner Einteilung der „Magier" in drei Unterabteilungen: 1. Kajūmarṯīja, 2. Zarwānīja, 3. Zarāduštīja irgendwelches historisches Gewicht beizulegen. Was Šahrastānī bringt, geht inhaltlich allerdings an Umfang und Wert weit über das hinaus, was wir von älteren islamischen Religionshistorikern, soweit ihre Werke uns erhalten sind, über die persische Religion erfahren. Aber es ist zu bedenken, daß seine Darstellung nicht einfache Beschreibung, sondern das Ergebnis dogmenkritisch-begrifflicher Verarbeitung vom Standpunkt gemäßigt-orthodoxer Theologie aus ist. So ist auch seine Darstellung der persischen Religion von dem Interesse an schlagwortmäßiger Klassifizierung beherrscht, — Haarbrückers Übersetzung gibt keine Vorstellung davon, wie tief seine Darstellung auch hier in die Schulsprache des Kalām eingetaucht ist. Und

---

Horoskope zeigen, steht vielmehr Merkur in der Jungfrau und nur Venus in den Fischen. (Junker schwankt, ob das Wort, das in dem ersten Horoskop in das Feld der Fische eingetragen ist, wirklich auf Venus hindeutet: daß dies so ist, folgt einmal aus der Symmetrie — es würde sonst ein Planet fehlen —, zweitens aber aus dem andern Horoskop S. 170. Denn der neupersische Text, aus dem Junker es nach dem Münchner Cod. 55 zitiert, ist kein andrer als der Traktat ʿUlamā i Islām, der im wesentlichen, wie ich beweisen kann, ein Auszug aus dem GrBd. ist. Also ist das zweite Horoskop mit dem ersten sachlich — bei geringer zeichnerischer Abweichung — identisch.)

1) Der erste Bericht setzt den zweiten und seine Horoskopstellung voraus, denn er operiert selber schon mit der dem Urmenschen nach Anbruch des 7. Jahrtausend gewährten Schonfrist von 30 Jahren, die, wie oben S. 218 Anm. gezeigt, auf astrologischer Rechnung beruht.

wie ihn seine Tendenz, in der Teilung und Unterteilung von „Sekten" möglichst weit zu gehn, schon in dem Teil seines Werkes, der von den innerislamischen Parteien handelt, zu starken Übertreibungen geführt hat, so entfernt sie ihn auch bei der Darstellung der persischen Religion weit von den Tatsachen bzw. von dem, was er in seinen — uns unbekannten — Quellen finden konnte.

Seine Einteilung (ed. Cureton 182, Haarbrücker I 276) will offenbar an die Namen derjenigen göttlichen Wesen anknüpfen, die nach seiner Meinung bei verschiedenen Gruppen der Magier besondre Verehrung genießen: so sind die Anhänger der von ihm an erster Stelle genannten Sekte der „Gayōmardier" Anhänger des ersten Fürsten (! *al-muqaddam al-auwal*) Kajūmarṯ. Aber was er noch über sie mitzuteilen hat, bringt nicht den leisesten Anhalt dafür, daß bei ihnen Gayōmard irgendeine besondre, etwa gar göttliche Verehrung genossen hätte. Sie hätten Gayōmard mit Adam gleichgesetzt: zweifellos setzt Šahrastānī bei dieser Angabe die eingehenden Erörterungen über diese Frage voraus, die sich etwa bei Ṭabarī und Masʿūdī finden (Christensen 66f., 69), — nur daß diese früheren Autoren aus der auch ihnen bekannten Behauptung gewisser Perser, Gayōmard sei derselbe wie Adam, nicht die Existenz einer besondern Gayōmardsekte herausgesponnen hatten. Weiterhin legt Šahrastānī dieser Sekte den Glauben an zwei Prinzipien bei, Yazdān (d. i. „Gott", appellativisch) und Ahriman, von denen aber nur das erste anfangslos und ewig, das zweite dagegen aus einem schlechten Gedanken des ersten in der Zeit entstanden sei, — also die zarathustrische Lehre mit monistischer Zuspitzung, wie sie ja dem orthodoxen Parsismus durchaus konform ist (und von den modernen indischen Parsen bekanntlich als eigentlicher Sinn der Lehre Zarathustras bezeichnet wird): von einem strikten Dualismus kann ja bei ihm, etwa im Vergleich mit dem gnostischen Dualismus, deswegen nicht die Rede sein, weil der Sieg des Guten von vornherein ebenso feststeht wie die natürliche Zugehörigkeit des einzelnen Menschen zur göttlichen Schöpfung. Ferner schreibt Šahrastānī ihnen den Glauben an den Urmenschen und das Urrind zu, wobei er die Lehre von ihrem Entstehn und Vergehn und von der Entstehung des ersten Menschenpaares ganz kurz skizziert. Auch hier findet sich wohlgemerkt nicht die leiseste Andeutung davon, daß der Urmensch besondre Verehrung genossen hätte. Daß Šahrastānī von der spezifisch kosmischen Bedeutung des Urmenschen keine Kenntnis hat, geht schon daraus hervor, daß er, wie bereits bemerkt, Gayōmard als „ersten Fürsten" einführt. Den Schluß bildet die Behauptung, die Gayōmardier lehrten, daß die Menschen, als sie noch „Geister ohne Körper" (*arwāḥ bilā aǧsād*) waren — also als Fravahr's —, mit eignem Entschluß die Verkörper-

lichung und den Kampf gegen Ahriman erwählt hätten, nachdem ihnen vom „Licht" Beistand im Kampf und endlicher Sieg in Aussicht gestellt worden war — ein Gedanke, der zweifellos aus der großen Entscheidungsszene in der dritten Gāthā (Yasna 30) abgeleitet ist.

Daß also Šahrastānīs Aufstellung der Sekte der Gayōmardier — die leider in der religionsgeschichtlichen Literatur bereits einen festen Ort gewonnen hat — eine reine Velleität ist, wird durch einen Blick auf seine Schilderung der beiden andern Sekten noch deutlicher werden: was er über die Zarāduštier — um mit diesen zu beginnen — bringt, ist im wesentlichen aus der iranischen mythischen Urgeschichte und der Zarathustralegende, wie wir sie aus dem Dēnkard und dem neupersischen Zartuštnāma kennen, kompiliert. Dazu kommen Angaben über die angebliche Theologie Zarathustras[1]), die aber in sich uneinheitlich sind. Ihre Analyse und Herleitung kann hier nicht unternommen werden, es genüge die Feststellung, daß sie ebenfalls keinen Anhalt für die Berechtigung des speziellen Sektennamens ergeben, unter dem sie zusammengeordnet sind. Und das gilt vollends für die Sekte der ‚Zarwānīja'. Während nach dem Glauben der ‚Gayōmardier' — wie Šahrastānī behauptet — der böse Geist aus einem schlechten Gedanken des guten Geistes hervorgeht, steht nach dem Glauben der Zarwānīja über beiden ein gemeinsames Prinzip, Zarwān (= Zurvān), aus dessen Gedanken erst Ahriman, dann Hurmuz (Ohrmazd) hervorgeht. Aber — und das wird bei der Benutzung dieser Angaben Šahrastānīs nie hervorgehoben — dabei wird Zarwān durchaus nicht als höchstes Prinzip gefaßt, sondern erscheint nur als „höchste Person" (*aš-šaxṣ al-aʿẓam*) unter den vom „Licht" — d. h. von derselben höchsten Gottheit, die in dem Abschnitt über die Gayōmardier mit Yazdān, also der guten Gottheit überhaupt, gleichgesetzt wird — erschaffenen „Personen" (*ašxāṣ*): damit ist schon gegeben, daß Šahrastānī von einer eigentlichen Zarwānreligion, in der dieser Gott am Anfang aller Dinge stände, gar nichts weiß. Was er im übrigen über die Entstehung des guten und des bösen Geistes aus Zarwān sagt, stimmt im allgemeinen zu dem bekannten Bericht des armenischen Häreseologen

1) Interessant ist dabei die Angabe, daß Gott nach den ersten drei Jahrtausenden der rein geistigen Schöpfung als erster „seinen Willen in einer Gestalt von strahlendem Licht gemäß der Zusammensetzung der menschlichen Gestalt herabgesandt habe" *(anfaḏa maši'atahu fī ṣūratin min nūrin mutala'li'in ʿalā tarkībi ṣūrati'l-insāni)*. Derselbe Gedanke, den ich sonst aus der parsischen Literatur nicht kenne [vgl. aber jetzt L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot 158, 162 A. 2, und oben S. 190], erscheint bei Ḥallāǧ: „Das erste, was Gott schuf, waren sechs Dinge in sechs Aspekten, . . . der erste Aspekt ist der Wille *(almaši'a)*, den er als Licht *(ʿala'n-nūr)* schuf" (Massignon, Kitāb al-Ṭawāsīn 149f., Passion d'al-Hallāj 632). Ist Šahrastānīs Ausdruck von hier aus beeinflußt, — oder kennt er eine persische Überlieferung, die auf Ḥallāǧ eingewirkt haben könnte?

Eznik von Kołb und den Angaben der syrischen Märtyrerakten.[1]) Man hat daraus und vor allem aus dem bei dem Armenier Ełišē überlieferten angeblichen Edikt des Mihrnarsē geschlossen, daß das zurvānistische System im Sasanidenreich um die Mitte des 5. Jahrh. geradezu Staatsreligion gewesen sei, so zuletzt Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 84. Aber bereits 1899 hat F. Cumont mit glänzendem Scharfblick erkannt[2]), daß dies Edikt nichts weiter als ein Exzerpt aus Eznik ist, also keine historischen Schlüsse gestattet, und daß Eznik, der ja besonders durch die Forschungen von Gr. Kalemkiar[3]) als ein literarischer Freibeuter von einem selbst für die armenische Literatur ungewöhnlichen Format entlarvt ist, seinerseits die verloren gegangene, nur durch ein Zitat bei Photius bekannte Schrift des Theodor von Mopsuestia Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς ausgeschrieben hat. Ich halte es für höchst wahrscheinlich, daß auch die parallelen Angaben in den syrischen Märtyrerakten nicht auf Autopsie beruhen, sondern literarischer Herkunft sind und gleichfalls auf Theodor zurückgehn, der ja der Exeget κατ' ἐξοχήν der nestorianischen Kirche war. Daß Šahrastānī lediglich auf literarischen Quellen fußt, ist ja selbstverständlich. Es fehlt also an genügenden Beweisen dafür, daß die Zurvānspekulation, deren Grundlagen und Sinn H. Junker in seinem oft zitierten Aufsatz entwickelt hat, jemals eine besondere häretische Sekte außerhalb der sasanidischen Staatskirche hervorgerufen hätte. Das starke Hervortreten Zurvāns als des höchsten Gottes in den manichäischen Turfanfragmenten erklärt sich aus der besondern Gestaltung des ostiranischen Zoroastrismus, dessen Theologie sich die manichäischen ebenso wie die buddhistischen Missionare anpaßten.[4]) Jedenfalls haben Šahrastānīs Angaben über die Zarwānīja ebenso wenig historischen Wert wie die vorangegangenen über die Kajūmarṯīja: die Aufstellung dieser beiden Sektenbezeichnungen ist nur ein Resultat seines Systematisierungsdranges und historisch ohne Belang.

---

1) Vgl. Junker l. c. 142ff. und 171f., wo die Literatur verzeichnet ist. — Šahrastānī spricht S. 185, 3 von der Masxīja als einer Unterabteilung der Zarwānīja: sie behaupteten, zunächst wäre das Licht für sich allein pures Licht gewesen, dann hätte sich ein Teil davon in Finsternis verwandelt (*inmasaxa*). Diese Sekte ist doch wohl dieselbe, die der Fihrist (Flügel, Mani 58,9) Māsīja nennt und als manichäische Sekte betrachtet: sie lehrte, daß am Weltende ein Teil des Lichtes in der Finsternis zurückbleibe, während ja die gemein-manichäische Auffassung nur von einer völligen Befreiung des Lichtes am Ende der Dinge weiß. Ich halte es für sehr möglich, daß Šahrastānīs Angabe lediglich auf einem Mißverständnis dieser Notiz und auf einer etymologischen Konstruktion beruht.

2) Textes et monuments I 17—20. (Diese Beweisführung ist in allen seitherigen Arbeiten zu diesem Thema übersehn worden.)

3) Vgl. das Referat in J. M. Schmid's Einleitung zu seiner Übersetzung des Eznik (1900).

4) Vgl. schon R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 60f. Näheres hoffe ich bei andrer Gelegenheit zu geben, vgl. schon unten S. 353.

II. ZUR MANICHÄISCHEN URMENSCHLEHRE

Nachdem im vorangegangenen Kapitel die philologische Grundlage für die Interpretation der zarathustrischen Urmenschlegende gelegt ist, soll nunmehr dasselbe für die entsprechenden manichäischen Überlieferungen versucht werden[1]). Daß zwischen beiden Analogien bestehen, die nur aus einer direkten Beziehung erklärt werden können, hat Prof. Reitzenstein wie vor ihm besonders F. Cumont gesehn; daß die neuerdings dagegen vorgebrachten Argumente auf ungenügender Kenntnis und Interpretation der Quellen beruhen, wird sich alsbald zeigen. Jedoch wird hier nicht eine erschöpfende Bearbeitung der manichäischen Urmenschvorstellungen beabsichtigt: eine solche ist aus verschiedenen Gründen noch nicht möglich. Erstens weil eins der wichtigsten Dokumente, die Kosmogonie der Turfanfragmentes T III 260, noch nicht veröffentlicht ist, zweitens weil sie nur im Zusammenhang einer Neubearbeitung der ganzen manichäischen Kosmogonie zu leisten sein wird: für diese fehlt es aber noch sehr an den philologischen, speziell an den literarkritischen Vorarbeiten. Die wundervolle Bearbeitung der bei Theodor bar Kōnai erhaltenen Fragmente — denn um solche handelt es sich, nicht um einen „Bericht"! — durch F. Cumont muß auf alle übrigen Quellen ausgedehnt werden, vor allem auf die Turfanfragmente, an deren jedes die Frage gestellt werden muß, ob es direkt oder indirekt auf Manis Lehrschriften zurückgeht, und auf welche derselben. Auf die Leistung Prof. Reitzensteins, für die jetzt L. Troje das rechte Wort gefunden hat: „die Neubelebung der bislang für uns tot daliegenden Begriffswelt der Gnosis", gerade und vor allen der manichäischen, müßen jetzt Einzeluntersuchungen folgen, die auf den gesamten Quellen in ihrem originalen Wortlaut beruhen und sich vor allem die ständige Beachtung und Klärung der literarischen Verhältnisse zum Ziel setzen. Die folgende Untersuchung soll an einem Beispiel zeigen, wie sich durch eine rein schulmäßige Anwendung philologisch-literargeschichtlicher Methode auf unserm Gebiete heiß um-

[1]) Der Leser wolle sich, um die Übersicht über den notwendigerweise etwas komplizierten Beweisgang des Folgenden keinen Augenblick zu verlieren, zunächst mit der im Anfang S. 342 ff. mitgeteilten Übersetzung des manichäischen Schöpfungsberichtes nach Theodor bar Kōnai sowie mit den ebendort zu findenden Mitteilungen über die Fragmente M 2 und M 583 vertraut machen.

strittene Fragen der religionsgeschichtlichen Interpretation glatt und einfach lösen. Dies Beispiel wird hoffentlich die Überzeugung bestärken, daß eine zusammenfassende Darstellung der manichäischen Religion auf Grund der bis jetzt vorliegenden Vorarbeiten schlechterdings unmöglich ist, und daß Kompilationen solcher Art jedenfalls einen wissenschaftlichen Wert nicht haben können. Man muß es auf das schmerzlichste bedauern, daß ein Buch von so ungewöhnlicher Tiefe und Schärfe der religionsgeschichtlichen Gedankenbildung wie die unlängst erschienene Monographie von L. Troje[1]) wegen des Mangelns jener „Hemmungen", die sich durch den Umgang mit dem originalen Wortlaut der Texte einstellen, in einer jeder historichen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit widersprechenden Konstruktion endet, — und man muß nur hoffen, daß über dem verfehlten Ganzen die zahlreichen wertvollen Einzelbeobachtungen und -analysen des Buches der Forschung nicht verloren gehn.

Gegen die Beziehungen zwischen zarathustrischer und manichäischer Urmenschvorstellung hat sich ausführlich I. Scheftelowitz[2]) gewandt. In der ersteren — die er an Hand einiger Zufallszitate[3]), ohne Kenntnis der zusammenhängenden alten Überlieferung im Gr. Bundahišn, darstellt — will er zwei aus dem Judentum entlehnte Züge nachweisen: erstens daß Gayōmarḍ als Hermaphrodit — oder wie Scheftelowitz sagt: als „Mannweib" — vorgestellt wird, zweitens daß er bei der Auferstehung die Hälfte des Lichtes der Sonne erhält. Er führt eine Midraschstelle an, die Adam als Hermaphroditen aufzufassen scheint, und ein Talmudzitat, nach dem Adam ursprünglich im Besitze eines wunderbaren Lichtes war, das der Menschheit später verloren ging. Über die Unzulässigkeit, aus einem fest in sich geschlossenen Zusammenhang wie dem der Gayōmardlegende derart zwei Vorstellungsfetzen herauszureißen und sie neben zwei ebenso willkürlich aus zwei spätjüdischen Schriften geholte Belege zu halten, ist kein Wort zu verlieren. Aber

---

1) Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Dogmen in Zahlenformeln). Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte a. d. Univ. Leipzig, II. Reihe, Heft 1), 1925. Eine nähere Begründung meines Einwandes werde ich im ‚Gnomon' geben.

2) Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums (1922), 57—69. Auf den analogen Abschnitt in v. Wesendonks Buch, S. 123ff., geh ich nicht ein, da er nur Zitate aus den Büchern Andrer enthält.

3) Unter ihnen figurieren Stellen aus späten Parsenkompendien (Dāδistān i dēnīγ und Dēnkard), die ich in Kap. I deswegen fast durchweg übergangen habe, weil sie in Gayōmard nur noch den ersten Menschen (und Zarathustragläubigen), nicht mehr den Urmenschen sehen, also für dessen Rekonstruktion nichts hergeben. Man findet sie bei Christensen bequem zusammengestellt. Leider spielen sie auch in der Darstellung von L. Troje, l. c. 156ff., eine Rolle, die ihnen nicht gebührt.

abgesehn davon hat Scheftelowitz in beiden Fällen der iranischen Überlieferung Gewalt angetan. Niemand wird in der oben im 1. Kap. vorgelegten Tradition einen Anhalt dafür finden können, daß Gayōmard als Hermaphrodit vorgestellt sei, — im Gegenteil, sie besagt — und Scheftelowitz mußte diese Stelle mindestens aus West's Übersetzung des Zāδsparm kennen —, daß Gayōmard in der Gestalt eines Mannes geschaffen wurde. Nun verweist Scheftelowitz auf eine frühere Arbeit[1]), in der er nach West die Legende vom Emporwachsen des ersten Menschenpaares (vgl. oben S. 223, 229 f.) bespricht; aber erstens ist damit nichts über Gayōmard gesagt, zweitens hat er bei der Zitierung West's übersehn, daß kurz hernach geschildert wird, wie das Paar aus der Pflanzen- in Menschengestalt verwandelt und von da an nur noch als Zweiheit vorgestellt wird. — Nicht besser steht es mit der zweiten Entlehnung. Scheftelowitz behauptet, l. c. 60 f.: „Bund(ahišn) 30,9 [oben S. 233 mitgeteilt] gibt ohne jede innere Begründung an, daß ihm [d. i. Gayōmard] bei der Auferstehung die Hälfte des Lichtes, das der Sonne eigen ist, zuteil werden wird. Nur durch die jüdische Legende ist letztere Angabe verständlich: Der Urmensch hat ursprünglich das wunderbare Licht nämlich [so] besessen und daher erhält er es bei der Auferstehung wieder". Nun ist im Bd. zweifellos deutlich genug davon die Rede, daß Gayōmard ursprünglich als ein Lichtwesen geschaffen wurde, aber das würde meines Erachtens — entgegen Scheftelowitz Mutmaßung — jene Bevorzugung bei der Auferstehung noch gar nicht erklären. Wohl aber wird sie verständlich, wenn wir — vgl. oben S. 229 — jene Angabe ins Auge fassen, daß nach dem Tode Gayōmards zwei Drittel seines Samens zur Sonne emporgehoben und dort geläutert, d. h. doch natürlich: selber in Licht verwandelt, und dem Gottesboten Nēryōsang, der in enger Beziehung zur Sonne steht, anvertraut wurden: sie sind es, die er bei der Auferstehung wieder empfängt. So ist es mit den beiden Entlehnungen aus dem Judentum also nichts.

Wir gehn zur manichäischen Überlieferung über.[2]) Ein Urteil über die Stellung des Urmenschen in ihr ist nur möglich, wenn man zunächst absolut deutlich die einzelnen Stadien der Kosmogonie und die in jedem dieser Stadien auftretenden Gottwesen voneinander unterscheidet, geführt von der besten Darstellung des Vorgangs, die wir haben und die der Leser im Anhang übersetzt findet: der aus einer Lehrschrift Manis ausgezogenen Schilderung im 11. Buche des „Scholien-

1) Die altpersische Religion und das Judentum (1920), 217 f.

2) Scheftelowitz hat l. c. 61—64, wie zu zeigen, sämtliche Belegstellen mehr oder minder gröblich mißverstanden, obwohl die richtige Interpretation von Prof. Reitzenstein bereits in allen wesentlichen Zügen gesichert war.

buches" von Theodor bar Kōnai aus Kaškar in Babylonien (um 800 n. Chr.), die F. Cumont meisterhaft bearbeitet hat.[1]) Die Gottwesen verteilen sich auf die drei großen Akte des Schöpfungsdramas wie folgt:

I. Erste Triade: Vater der Größe (mit den fünf Lichtäonen) — Mutter des Lebens — Urmensch (mit den fünf Lichtelementen). Entsendung des (mit den fünf Elementen gerüsteten) Urmenschen in den Kampf gegen den König der Finsternis und seine Söhne (die fünf Finsterniselemente), seine Fesselung und Verschlingung.

II. Zweite Triade: Freund der Lichter — der Große Baumeister[2]) — der Lebendige Geist (mit fünf Geleitern [darunter an dritter Stelle der „Licht-Adam", Ādāmūs nuhrā]). Der letztere erweckt den Urmenschen (Ruf und Antwort, die hypostasiert werden). Der Urmensch kehrt unter Zurücklassung eines Teiles seiner Rüstung („Seele") in die Lichtwelt zurück und wird von der Mutter des Lebens empfangen. — Erschaffung der zehn[3]) Himmel und acht Erden (aus Haut und Fleisch der Dämonen), der Sonne, des Mondes (der beiden „Lichtschiffe"), der Gestirne des Tierkreises und der drei Elementarsphären („Räder") Wind, Wasser, Feuer.

III. Monade: der Dritte Gesandte (bei Th. b. K. einfach der „Bote") = Lichtjungfrau (beide auch differenziert und auf Sonne und Mond verteilt gedacht) mit den zwölf Lichtjungfrauen („Herrlichkeiten"). [Sekundär: Dritte Triade: Jesus-Lichtjungfrau-Große Seele]. Begründung der „neuen Erde", d. h. Beginn des materiellen Lebens.

---

1) Recherches sur le Manichéisme I, 1908. Für Scheftelowitz hat Cumont seine Arbeit vergeblich gemacht. v. Wesendonk zitiert sie zwar in seiner Schrift ‚Die Lehre des Mani' (1922), hat sie aber nicht verarbeitet, sondern seine Darstellung der Kosmogonie (S. 23 ff.) aus älteren Darstellungen, hauptsächlich aus Flügel, kompiliert, mit ein paar Zufallszitaten aus den Turfanfragmenten. Dennoch verübelt er es (Urmensch und Seele S. 7), wenn man seine Arbeit als reichlich anachronistisch wirkend bezeichnet.

2) Der Name dieses Gottwesens, den Cumont l. c. 21 unerklärt ließ — er heißt im syrischen Text der „große Bān" (*bān rabbā*) —, findet seine Erklärung durch die von Th. Nöldeke (Ztschr. Dtsch. Morgenl. Ges. 43, 546) gegebene Deutung des eschatologischen Berichtes im Fihrist 335, 31. In den iranischen Texten wurden, wie aus den beiden leider immer noch unveröffentlichten Fragmenten M 583 (soghdisch) und M 2 (Norddialekt), hervorgeht, vgl. unten den Anhang S. 347 f., der Name Bām „Morgenröte" dafür eingesetzt, offenbar lediglich wegen der Klangähnlichkeit. Von Mani selber rührt diese Umbenennung nicht her, denn das Fragment aus dem Šāβuhraγān M 470 (Müller, Handschriftenreste II 20) zeigt, daß er, wenn er persisch schrieb, eine appellativische Umschreibung für den Namen dieses Gottes gebrauchte. Sie ist im Text leider zerstört und nicht mit Sicherheit herzustellen.

3) Diese Zahl ist natürlich einzusetzen, vgl. Cumont S. 28 A. 2, und jetzt vor allem die entsprechende Angabe des Chuastuanift (W. Bang, Laienbeichtspiegel 148 f.). Die Handschriften Theodor bar Kōnai's schwanken, Pognon las „elf", die Berliner Hds. hat „zwölf". Über die von Scheftelowitz, der von diesem Sachverhalt nichts ahnte, konstruierte Variante in der manichäischen Überlieferung (S. 8: „solche wichtigen Gesichtspunkte sind leider Reitzenstein entgangen") vgl. Gött. gel. Anz. 1923, 57.

Verführung der Archonten, die zwar die Wiedergewinnung des von ihnen festgehaltenen Lichtes der fünf Lichtelemente, zugleich aber die Vergiftung der Erde mit der „Sünde" (*ḥṭīṯā*) der Archonten zur Folge hat. — Erzeugung Adams und Evas durch die beiden Teufel Ašaqlūn und Namrā'ēl. Entsendung des „Licht-Jesus" (*Īšō' zīwānā*) = Jesus patibilis, an Adam.

Die wichtigsten Gesichtspunkte für die Beurteilung der manichäischen Kosmogonie sind erstens die Symmetrie, die in dem vorstehenden Schema zum Ausdruck kommt, zweitens die daraus folgende Wesensverwandtschaft der an entsprechenden Stellen stehenden Gottheiten, hauptsächlich der drei Gesandten: des Urmenschen, des Lebendigen Geistes und des Dritten Gesandten untereinander, drittens und vor allem die Identität bzw. Identifizierbarkeit einerseits der Gottheiten, die an entsprechenden Stellen in verschiedenen Systemen stehn, anderseits der Gottheiten, die nebeneinander in einem und demselben System stehn, endlich der gesamten Götterhierarchie mit dem an ihrer Spitze stehenden Urgott, dem „Vater der Größe", der sie ja als seine „Söhne" oder Emanationen aus sich entlassen hat. Behält man diese Gesichtspunkte scharf im Auge, so löst sich, so weit ich sehn kann, das Chaos der wechselnden Namen und Bezeichnungen in ein Gefüge von in sich logisch durchaus gerechtfertigten Reihenbildungen auf, die aus der sinnvoll gegliederten und in sich einheitlichen Stadienfolge der Weltschöpfung zu verstehen sind. Allerdings bedarf es für die Erklärung eines bestimmten Typus der Namensvertauschung, die zwischen den Angaben der christlichen und muslimischen Autoren einerseits — ich werde sie im Folgenden, wo nötig, als „westliche Überlieferung" zusammenfassen —, der Turfanfragmente in ihrer Mehrheit anderseits stattfindet, noch eines weiteren Gesichtspunktes, dem der „Namenübersetzung", deren Prinzip ich im Folgenden aufzuzeigen hoffe. Der feste Ausgangspunkt bleibt dabei immer das Exzerpt Theodor bar Kōnai's.[1])

---

1) Die Behandlung dieses Textes bei L. Troje l. c. 48ff., bes. 50 Anm., ist philologisch völlig unmöglich. Es handelt sich ja nicht um ein freies Referat, sondern um so gut wie wörtliche (vgl. Cumont l. c. 2) Auszüge aus einer der wichtigsten Lehrschriften Manis, und der „Befreiungsmythus" (sc. des Urmenschen) kann nicht nur nicht fehlen, wie L. Troje l. c. 50 meint, sondern ist im Gegenteil das unentbehrlichste Element des Schöpfungsberichtes. Es ist eben das Unglück, das die Verfasserin von dem Chinesischen Traktat aus die übrige Überlieferung verstehn will, während allein das Umgekehrte statthaft ist. Die Kosmogonie des Chinesischen Traktates setzt erst mit dem zweiten Stadium, der Befreiung des Urmenschen, ein und bleibt auch weiterhin fragmentarisch und undeutlich, weil der Zweck der Schrift — in ihrem 1. Teile — überhaupt nicht kosmogonische Schilderung, sondern die Entwicklung der in der vorliegenden Gestalt zweifellos nicht von Mani herrührenden Dreizehner- und Zwölferreihen ist. Dabei tritt

Daß nach Manis Grundgedanken im dritten Stadium der Weltschöpfung zunächst nur der Dritte Gesandte auftritt, dem die Lichtjungfrau erst sekundär als weiblicher Parhedros zugesellt ist, während Jesus eine einfache Replik von ihm ist, und daß er eingeführt ist, um die beiden vorangehenden Triaden zur Siebenheit zu ergänzen, ist mir nach Cumonts Ausführungen l. c. 34 sehr wahrscheinlich. Doch macht es die Übereinstimmung der Turfanfragmente und der westlichen Überlieferung zur Gewißheit, daß beide Gestalten von Mani selber eingeführt sind. Daß man die Symmetrie später immer weiter getrieben hat, zeigen die Fragmente M 2 und M 583 (siehe S. 243 A. 2). In dem ersteren ist einmal eine voll ausgebildete dritte Triade (Jesus — Lichtjungfrau — „große Seele") festzustellen, außerdem aber ist höchst bemerkenswerter Weise in die zweite Triade der Götterbote Narēsaf (= Nēryōsang, s. o. S. 229 A. 2) zwischen den Freund der Lichter und den Großen Baumeister eingeschoben, — offenbar wird er dem ersteren gleichgesetzt. Das ist eine glänzende Bestätigung von F. Cumonts These (l. c. 61 ff.), daß der manichäische „Gesandte" — er dachte speziell an den Dritten Gesandten — die Züge des Nēryōsang trage. Dazu stimmt der erste Teil des Fragmentes M 583, der nach Prof. Reitzensteins Inhaltsangabe ebenfalls einen dreiteiligen Schöpfungsbericht, ebenfalls mit drei Triaden, enthält, während im zweiten Teil eine Aufzählung von viermal drei Göttern folgt, die aus den vier Weltgegenden kommen. Diese letztere Angabe zeigt uns, daß diese zweite Reihe nicht mehr auf die Weltschöpfung, sondern auf den Weltausgang zu beziehen ist: wir werden den Parallelbericht des Fragmentes M 470 und des Fihrist, der dieselbe Vorstellung in verkürzter — oder sagen wir lieber: einfacherer — Form bringt — es werden nur vier Gottwesen genannt, die aus den vier Richtungen kommen —, noch zu besprechen haben. Daraus folgt, daß die Reihe von viermal drei Göttern ihre Aufstellung einem vorgegebenen vierteiligen Schema von eschatologischer Bedeutung verdankt. Daß es eine vierteilige Kosmogonie mit vier Triaden gegeben habe, daran ist nicht zu denken.

Nun enthalten aber die beiden Fragmente M 2 und M 583 in der dritten Triade, die, ich wiederhole es, ihre Entstehung nur der Durchführung der Symmetrie im Hinblick auf die vorangegangenen zwei Triaden verdankt[1]), an dritter Stelle einen Namen, dessen etymologische und

das soteriologische Moment ganz zurück. Nur Theod. b. K. erschließt das richtige Verständnis für die unlösliche Wechselbeziehung von Kosmologie und Soteriologie bei Mani.

1) Nachdem sie einmal ausgebildet war, und nachdem Jesus mit der Sonne, die Lichtjungfrau mit dem Monde gleichgesetzt war, hat dann allerdings gerade diese Götterreihe, wie einerseits die türkischen Turfanfragmente, anderseits der afrikanische Manichäismus zeigen, eine bevorzugte Rolle gespielt.

sachliche Erklärung die größten Schwierigkeiten bereitet: den der „großen Seele" (*manōhmēδ vazurg*), vgl. zur Etymologie oben S. 209, A. 5. Da das Material für ihre Bestimmung so gut wie unveröffentlicht ist — wir kennen nur ein paar Übersetzungsbruchstücke, die Prof. Reitzenstein mitgeteilt hat und müssen froh sein, daß wir wenigstens diese kennen —, so muß ich mich darauf beschränken, den Weg anzugeben, auf dem die sachliche Erklärung m. E. einzig zu finden ist. Es ist auffällig — und Prof. Reitzenstein hat das scharf hervorgehoben (Die Göttin Psyche S. 5) —, daß die „große Seele" in der Darstellung des dritten Schöpfungsstadiums bei Theodor bar Kōnai fehlt. Man kann hinzufügen, daß sie dort sachlich auch gar keinen Platz hat. (Ich glaubte früher, ihr Fehlen bei Theodor b. K. daraus erklären zu können, daß er in der Darstellung des dritten Stadiums zu stark kürzt oder zu früh, d. h. wesentlich vor dem Ende der ihm vorliegenden Quelle geschlossen hätte: aber beides ist nicht stichhaltig, seine Wiedergabe muß in jeder Hinsicht als korrekt gelten). Aber ich schränke die letzte Bemerkung sogleich ein: wenn auch nicht für eine Gottheit „Große Seele", so ist doch natürlich für die „Seele" überhaupt, d. h. für den lichten Seelenstoff, im dritten Schöpfungsstadium ebenso wohl Raum wie in den beiden vorangegangenen. In ihm findet ja die Verführung der Archonten statt, denen dadurch der noch in ihnen enthaltene Lichtstoff, der ja die Rüstung und „Seele" des Urmenschen ist, entlockt wird. Man hat längst erkannt, warum der Weltschöpfungs- und Lichtbefreiungsvorgang in einen Prozeß von einander absolut ähnlichen, nur künstlich unterschiedenen Stadien auseinandergezogen ist: das Motiv der Weltentstehung ist von dem andern der symmetrisch geordneten Hierarchie der Lichtwesen gekreuzt worden. Um den einzelnen Gestalten des Triadenschemas Sinn und Daseinsberechtigung zu geben, mußte der in sich ganz einfache Schöpfungsgedanke, für den es sich doch in letzter Instanz nur darum handelt, die himmlische Herkunft der Seele einerseits, die teuflische Herkunft des Leibes anderseits aufzustellen, in eine lange Reihe von Episoden künstlich distrahiert werden. So entspricht der Gestalt des Gesandten in jedem der Abschnitte (*I*: Urmensch, *II*: Lebendiger Geist, *III*: Dritter Gesandter) notwendig auch in jedem Stadium der Lichtstoff, der seine Rüstung ist bzw. mit dessen Erlösung er beauftragt ist: und das ist eben seine „Seele", deren „Selbst" er ist.[1]) Diese Parallelität tritt im ersten Schöpfungsstadium, das ich sogleich ausführlicher behandeln werde, vollkommen klar hervor, indem hier „Urmensch" und „Seele" in einem klar verständlichen Korrelationsverhältnis stehen (der Urmensch ist das mythische Symbol der ψυχή) —

1) Auf das Lexikalische hinsichtlich dieser beiden Begriffe gehe ich unten kurz ein.

und damit ist, um das von vornherein zu betonen, Prof. Reitzensteins Erklärung der „Seele" in der manichäischen Überlieferung im Grundgedanken absolut sichergestellt.[1]) Danach muß nun dieselbe Korrelation auch in den beiden andern Stadien, bei durchgeführter Symmetrie, stattfinden. So erkläre ich mir das Auftreten der „großen Seele" im dritten Stadium zu allererst aus dem Gesichtspunkt der Systemarchitektonik: dann ist es aber offenbar müßig, nach ihrer individuellen Bedeutung zu fragen, so wie es bei den meisten andern Gestalten der Götterhierarchie müßig ist, diese Frage zu stellen. Wir haben es, wenn ich so sagen darf, gewissermaßen mit einem Punktschema zu tun, dessen einzelne Punkte zunächst nur durch die Ordnung ihres geometrischen Lageverhältnisses bestimmt sind, um dann sekundär mit Namen etikettiert zu werden. Lebendig und aktiv ist in dem ganzen System nur die dreifache Gestalt des Gesandten.[2])

Damit ist allerdings noch nichts für die Bestimmung der Herkunft des Begriffes *manōhmēδ* gewonnen. Daß er seiner Etymologie nach iranisch ist, daran kann kein Zweifel sein. Aus welchem Ideenmilieu er stammt, möchte ich aus der Tatsache entnehmen, daß die beiden erwähnten Fragmente die durchgehende Tendenz zeigen, die Gestalten der „urmanichäischen", bei Theodor bar Kōnai erhaltenen Überlieferung mit zarathustrischen Gottheiten auszugleichen: so erscheint statt des Urmenschen Ohrmazd (darüber unten mehr), ferner neben dem Freund der Lichter — wie schon erwähnt — der Gott Narēsaf; in der in M 583 eingeschobenen vierten Triade erscheinen Mithra und Spandarmaδ, während daselbst in der ersten Triade die fünf Lichtelemente unter dem Namen der Amahraspands erscheinen. Ich kann daraus nur den Schluß ziehn, daß alle diese Gleichsetzungen aus der Kombination der ursprünglichen manichäischen Bezeichnungen mit zoroastrischen Götternamen hervorgegangen sind: es fragt sich nur, wie weit sie von Mani selber herrühren. Die westliche Überlieferung, die uns seine Kosmogonie nach seiner einschlägigen Hauptschrift, die bestimmt aramäisch abgefaßt war, wiedergibt, zeigt keinerlei Spuren davon. (Vgl. das Weitere unten S. 275, 281 ff.)

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die andern bisher bekannten Fragmente, in denen die *manōhmēδ* erscheint.[3]) In erster Linie ist das zu

1) Die von Scheftelowitz (l. c. 53 ff.) vollkommen willkürlich angenommene Beziehung des *manōhmēδ*-Begriffes zu dem mandäischen „Abbild des Lebens" und der zarathustrischen Fravahr bedarf wohl nicht einer nochmaligen Widerlegung.

2) Daher ist sie es, die vor allem zu weiteren Identifizierungen Anlaß gibt, sowohl mit Gottheiten andrer Religionen (z. B. Mithra) als vor allem mit den Propheten (der „wahrhaftige Zarhušt" in dem sog. Zarathustrafragment, dann vor allem Mani selber).

3) Dabei muß ich natürlich die ganz kurzen Übersetzungsexzerpte aus den Fragmenten M 5, M 10 und M 284, die bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche 5, 100 und Das mandäische Buch vom Herrn der Größe 5 Anm. 2 mitgeteilt sind, aus dem Spiele lassen.

den beiden besprochenen Texten stimmende und zugleich die Brücke zu dem Fragment M 98 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 37 ff.) schlagende Fragment T M 327 (A. von Le Coq, Köktürkisches aus Turfan, Sitzber. Preuß. Akad. 1909, 1047 ff.) anzuführen, das in der türkischen Runenschrift und einem merkwürdigen Gemisch von türkischen und mittelpersischen Worten verfaßt ist. So abgerissen und unklar der Text ist, er enthält doch in der Überschrift und in einer Anrufung gemeinsam mit dem Gott Bām[1]) zwei sichere Erwähnungen der *manōhmēδ*[2]), und außerdem die klar verständliche Aufzählung „Jesus, Gott Ōhrmazd, Lichtjungfrau, fünf seelensammelnde Engel"[3]). Die Letzteren treten auch in dem Fragment M 98 auf und geben uns einen neuen Hinweis auf die sekundären Weiterführungen der Symmetrie im kosmogonischen System: der Zusammenhang zeigt, daß sie dem dritten Stadium angehören, in diesem tritt aber bei Theodor b. K. nicht eine Fünfheit, sondern eine Zwölfheit auf: die zwölf Lichtjungfrauen, die als Emanationen und Gefolge des Dritten Gesandten erscheinen, deren Namen uns syrisch bei Theodor, persisch in genauer Übereinstimmung in dem Turfanfragment M 14 (F. W. K. Müller l. c. 44, vgl. vor allem Th. Nöldeke bei Cumont l. c. 35 A. 2) erhalten sind, und deren Funktion eben das „Seelensammeln" ist. Wir lernen hieraus mehrerlei. Erstens daß bei der Durchsystematisierung der dritten Triade entsprechend den beiden Pentaden, die in der ersten Triade neben dem Urmenschen und in der zweiten neben dem Lebendigen Geist stehn, auch für die dritte Triade eine solche aufgestellt wurde, die an die Stelle der Zwölfheit trat (daß die letztere ursprünglich ist, folgt daraus, daß die Namen der zwölf Gottheiten einzeln überliefert sind, und zwar übereinstimmend in Turfan und bei dem wichtigsten Träger der westlichen Überlieferung). Zweitens erhalten wir mit dem Attribut dieser fünf Wesenheiten: „seelensammelnd" (*ravānčīn*) einen Beleg für den oben berührten Gedanken, daß bei der Angleichung der dritten Triade an die vorhergehenden die Tendenz wirksam war, die „Seele" mehr in den Vordergrund zu rücken, — eine Tendenz, aus der m. E. auch die Einführung der *manōhmēδ vazurg* sich erklärt. Drittens aber zeigt schon dies selbe Wort, daß man bei der Analyse der manichäischen Seelenvorstellung nach den

1) Der ist natürlich in der Gruppe $b^1ma\ ud^1\ mn^2yumid^1$ gemeint, das *-a* gibt die mittelpersische Vokativpartikel wieder.

2) Über die türkische Transkription *manyumïd* s. o. S. 209 A. 5.

3) Vgl. dazu W. Bang, Manichäische Laien-Beichtspiegel (SA. aus Muséon XXXVI, 1923, 137 ff.) S. 217. Die dort vermuteten Identifizierungen von mp. *xᵛēš grēv* „eignes Selbst" mit türk. *käntü öz* und von *grēv zinday* „lebendiges Selbst" mit *tirig öz* sind absolut sicher. Daß *grēv* nicht „Geist", sondern das „Selbst" ist, hat R. Gauthiot — er übersetzt „Gestalt", „Person" — im Journ. asiat. Nov.-Déc. 1911, 538 Anm. gezeigt. Die Übersetzung durch „Selbst" hat inzwischen F. C. Andreas angenommen, Gött. Gel. Anz. 1923, 45 A. 1.

persischen Texten eine klare Scheidung zwischen Spezialbedeutungen der verschiedenen Vokabeln für „Seele": *gyān—manōhmēδ—ravān* nicht durchführen kann; wohl aber kann man und muß man den Begriff der „Seele" scharf von dem Begriff des „Selbst" (*grēv*) sondern. Daß diese Unterscheidung auf die aramäische Unterscheidung zwischen „(Hauch-) seele", syr. *nešmā, nšamṯā,* mand. *nešemṯā,* vgl. hebr. *nšāmā* und „Seele = Selbst", *nafšā* (hebr. *näfäš*) — dies Wort dient im Aramäischen wie in andern semitischen Sprachen als Ersatz des Reflexivpronomens — zurückgeht, ist mir sehr wahrscheinlich. Halten wir fest, daß es in den persischen Texten eine klare Abgrenzung der verschiedenen Seelenbezeichnungen gegeneinander nicht gibt (ein wichtiges Beweisstück dafür wird alsbald noch geliefert werden), wohl aber eine Abgrenzung ihrer gegen den Begriff des Selbst. — Die übrigen bisher bekannten Belegstellen für *manōhmēδ* sind sämtlich noch nicht im Original veröffentlicht. Sie gehören aber alle nicht mehr kosmogonischen Darstellungen, sondern poetisch-liturgischen Texten an. In zwei einander ergänzenden Fragmenten, die zum „sechsten Gliede" des „Erlösungsmysteriums" gehören (bei Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 22), bedeutet sie offenbar einfach die Seele, in einem der zu der Hymnengruppe T II D 178 gehörenden Lieder (vgl. Reitzenstein l. c. 27) bezeichnet sich dagegen der Erlöser, der zur Seele niedersteigt, als ihre *manōhmēδ*.[1]) Nur die Veröffentlichung der ganzen Textgruppe und weiterer Belege kann hier Klarheit schaffen. Daß aber die liturgischen Texte aus Turfan ohne weiteres für die Rekonstruktion der ursprünglichen Lehre Manis — die uns hier beschäftigt und die ich für die Hauptaufgabe der manichäischen Forschung halte — herangezogen werden könnten, wird niemand behaupten dürfen.

Ich gehe nun auf den ersten Akt des kosmogonischen Dramas, in dem der Urmensch auftritt, näher ein. Scheftelowitz l. c. 8, 61—64 hat hier zwei einander widersprechende Fassungen konstatieren wollen, eine ältere, in der in dem ersten Kampf des Lichtes mit der Finsternis Ohrmazd und der aus den fünf Elementen bestehende Urmensch nebeneinander stehn, eine jüngere, in der beide identifiziert werden. Ich stelle dem den Beweis entgegen, daß in den einschlägigen und von

1) Durch Prof. Reitzensteins Güte kenne ich eine Photographie des Blattes, das fünf aus je vier Halbzeilen bestehende Strophen trägt, aber leider infolge von Verstümmelung am Anfang und starker Abreibung der Schrift keine zusammenhängende Lesung gestattet. Die in Frage stehenden Strophen — die dritte und vierte — heißen (die Seele des zu Erlösenden redet): „Und er sprach zu mir: o Seele (*gyān*), fürchte dich nicht! Ich bin deine *manōhmēδ*, und dein Gebieter (und) Lehrer. / Und du bist mein Körper (*tan*), mein Gew[and und ? . . .], in welches die Kräfte hineinkamen, ..."

Scheftelowitz herangezogenen Überlieferungen eine und dieselbe Fassung vorliegt, und daß es eine und dieselbe Gestalt ist, die in der westlichen Überlieferung vorzugsweise der Urmensch (daneben auch: die Seele), in den Turfantexten Ohrmazd heißt.

Wie Scheftelowitz l. c. 62 gehe ich dabei von dem mitteltürkischen „Laien-Beichtspiegel", dem Chuastuanift[1]), aus, den inzwischen W. Bang durch seine Neubearbeitung (vgl. S. 248 A. 3) für die religionsgeschichtliche Verwertung erst eigentlich erschlossen hat. Er hat gezeigt, wie in diesem Texte abschnittsweise die wichtigsten dogmatischen Sätze und ethisch-rituellen Forderungen rekapituliert und als Einleitung den eigentlichen Beichtformeln vorangeschickt werden. Da heißt es nun im Eingang (I B, S. 144f.): „Ohrmazd der Gott kam mit dem Fünfgott[2]), um auf Befehl aller Götter gegen den Teufel (*yäk* < mittelindisch *yakka*) zu kämpfen: er stieg[3]) herab und kämpfte mit dem gottlosen Ahriman (*šïmnu*[4]) und den fünferlei Teufeln. Gott und Teufel, Licht und Finsternis wurden damals vermischt. Der 'Sohn' des Gottes Ohrmazd, der Fünfgott, unsre Seele[5]), kämpfte eine Zeit lang mit dem Teufel und wurde verletzt und verwundet".[6]) Weiterhin (III A, S. 148ff.) werden die Sünden gegen den Fünfgott näher spezifiziert: er heißt auch hier „'Sohn' des Gottes Ohrmazd" und wird mit Nachdruck als Ziel und Sinn der Schöpfung bezeichnet: „oben der zehnschichtige Himmel, unten die achtschichtige Erde[7]) besteht (nur) des Fünfgottes wegen: der Fünfgott ist die Majestät und der Glanz, die Erscheinung und die Gestalt, der Leib und die Seele, die Kraft und das Licht, der Urgrund und die Wurzel von Allem was auf Erden ist".

Bei der Behandlung eines verwandten türkischen Textes (T II D 173b[1]), der einen Ausschnitt aus dem zweiten Stadium der Kosmogonie schildert, nämlich die Befreiung Ohrmazds, die Absonderung der in der Ma-

---

1) Ich behalte diese eingebürgerte Form bei: Genauer wäre zu schreiben *xᵛastuvānīft* „confessio" = arm. *xostovan*, vgl. Hübschmann Arm. Gramm. 161.

2) Bang: „Khormuzta (d. h. der Urmensch) kam mit den Fünfgöttern."

3) Bang fügt verdeutlichend hinzu „(bis zur Hölle)".

4) Das ist, wie jetzt H. Junker, Ungar. Jahrbb. V, 1925, 49ff. schlagend nachgewiesen hat, die regelrechte, im Christlich-Soghdischen auch belegte nordostiranische Entsprechung des mpT. *Ahrmēn* (Ahriman).

5) Bang: „Die Trabanten Khormuztas, die Fünfgötter, (d. h.) unsre Seelen", entsprechend im Folgenden. Ich begründe mein Abweichen weiter unten.

6) Die etwas weiter folgenden Worte *käntü tuymiš qïlïnmiš mänigü tänri yirin unïtu ïdtï* können m. E. — die gleiche Beobachtung teilte J. Schacht mir mit — nur heißen: „sie vergaßen ganz das ewige Götterland, in dem sie selber geboren und geschaffen waren."

7) Das ist also bereits die Weltgestalt, die im zweiten Schöpfungsstadium geschaffen wird. Das Chuastuanift ist ja kein kosmogonischer Bericht und kann daher die einzelnen Stadien ineinander ziehn.

terie bleibenden Lichtteile von ihm und den Beginn der Weltschöpfung[1]), hat bereits 1912 A. von Le Coq[2]) den arabischen Bericht des Fihrist (der ja auch Exzerpte aus originalen Schriften Manis bringt) herangezogen. Dort erscheint an der genau entsprechenden Stelle statt Ohrmazd der Urmensch. A. v. Le Coq zog daraus den Schluß, daß beide identisch sein müßten. Dies war schon ein Jahr vorher von E. Chavannes und P. Pelliot (Journ. as. Nov.-Déc. 1911, 520 Anm.) erkannt worden. Darauf hat dann Prof. Reitzenstein mit Recht in seinem Buche ‚Das iranische Erlösungsmysterium' diese Identifizierung durchgeführt; auch Bang hat sie l. c. 170 übernommen.

Der Sachverhalt ist nämlich der, daß nicht, wie Scheftelowitz meint, in den Texten einmal Ōhrmazd und Urmensch nebeneinander, ein andermal beide als identisch erscheinen, sondern vielmehr so, daß in den persischen und türkischen Fragmenten überall da Ohrmazd, wo in den muslimischen und christlichen Berichten (Fihrist, Theodor bar Kōnai, Acta Archelai, Augustin contra Faustum) der Urmensch erscheint. Die letztere Tatsache hat Scheftelowitz sich durch eine unbegreifliche Fehlinterpretation des Berichtes bei Theodor bar Kōnai verschlossen. Er behauptet S. 63 (auch schon S. 8): „Nach Theodor Bar Khonis überlieferter Fassung [so!] dieses Mythus wird Ohrmazd selbst als der Urmensch hingestellt." Dabei ist bei Theodor bar Kōnai — wie ein Blick auf die Übersetzung Pognons

1) Die Interlinearversion des Textes vgl. bei Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 8 f. Ich übersetze: „Als Xrōštaγ und Paδvāxtaγ von Ohrmazd weg aus der Hölle emporgestiegen waren, da kamen der Lebendige Geist und die Mutter [sc. des Lebens] eilends. Sie ließen Ōhrmazd aus der Hölle emporsteigen und herauskommen und geleiteten ihn ins Götterland. Und die Mutter und der Lebende Geist trennten (*artūlar*) die Fünf (Götter) (*bis* [so] *tänrilärig*, sonst steht durchweg der Sing.) von Ohrmazd ab und schickten sich an, Erde und Himmel zu schaffen und zu machen." Der Bericht, der mit Theodor b. K. genau übereinstimmt, bedarf nach dem Schema oben S. 243 keiner Erläuterung mehr. Ich bemerke nur, daß ich in der Übersetzung das jedem Gottesnamen nachgestellte „Determinativ" *tänri* „Gott" fortgelassen habe. Dieser Usus ist in den mittelpersischen Turfanfragmenten häufig, aber nicht streng durchgeführt, ebenso scheint es sich in den manichäisch-soghdischen Texten — nach der Übersetzung von M 583 bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche 4f. — zu verhalten. In den buddhistisch-soghdischen Texten scheint diese Art der Determinierung zu fehlen (man sucht sie z. B. vergebens in der Aufzählung von Gottwesen im soghdischen Vessantarajātaka [ed. Gauthiot], Journ. asiat. Mai-juin 1912, 475f.), dagegen ist sie in den sakischen (*gyasta balysa* „Gott-Priester" = Buddha vgl. türk. *bur-xan*!) und in den tocharischen Texten (beide der buddhistischen Literatur zugehörig) üblich (vgl. W. Schulze, Dtsch. Lit. Ztg. 1923, 49). Daraus folgt, daß sie eine spezifische Eigenart der zentralasiatischen Literaturen ist und vielleicht aus diesen in arsakidischer Zeit nach Iran eingedrungen ist. Mani wendet sie im Šāβuhraγān regelmäßig an. In der sasanidisch-zoroastrischen Literatur ist sie selten.

2) Türkische Manichaica aus Chotscho I (Abh. Preuß. Akad. 1912), 40. Scheftelowitz, der l. c. 62 A. 1 den Text anführt, hat die Anmerkung v. Le Coqs übersehen oder nicht durchdacht. Stattdessen beruft er sich auf ein Buch von Bousset, das mehrere Jahre vor der Veröffentlichung dieses Textes erschienen war.

(S. 184 ff.) oder auf den Kommentar F. Cumonts l. c. 14ff. lehrt — mit keinem Wort von Ōhrmazd, sondern lediglich vom Urmenschen die Rede. (Vgl. die Übersetzung im Anhang).

Es handelt sich also gar nicht um zwei Fassungen eines Mythos, sondern um den gleichen Mythos, der durch zwei in sich wesentlich gleichartige Quellengruppen repräsentiert wird, so zwar, daß in den beiden Gruppen eine und dieselbe Gestalt je unter einer verschiedenen Bezeichnung auftritt. Der zwingende Beweis für die Identität dieses Mythos, und zwar in seiner literarischen Fassung, läßt sich nun an einen schwierigen Begriff anknüpfen, der beiden Quellengruppen gemeinsam ist und in beiden auf einen und denselben Terminus einer gemeinsamen Urquelle, d. h. einer Lehrschrift Manis, zurückgeführt werden muß: es ist der Begriff, der das Verhältnis des Fünfgottes, d. h. der fünf Lichtelemente, zu Ohrmazd bzw. zum Urmenschen bezeichnet, und den Prof. Bang durch „Trabanten" (*oylan*) wiedergibt. Indem ich auf seine Begründung l. c. 172ff. verweise, ergänze ich seine Andeutung (S. 175) über das von ihm vermutete mittelpersische Vorbild, das dem türkischen Ausdruck zugrunde liegen soll: es erscheint in einem von C. Salemann veröffentlichten Fragment[1]), wo die fünf Elemente (*amahraspand*) als „Leibwache [so Salemann] des Gottes Ōhrmazd" (*zēn ēγ ōhrmazd xᵛaδāy*) bezeichnet werden. Es ist nun bemerkenswert, daß genau das gleiche Wort bei Theodor bar Kōnai an entsprechender Stelle erscheint, wo es heißt: „Und der Urmensch rief seine fünf Söhne hervor, wie ein Mensch, der (seine)

1) S 9a 11, Izv. Imp. Akad. Nauk[6] 6, 1912, 9, — in Übersetzung auch bei Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 38f. Inzwischen hat Prof. Bang (Manichäische Hymnen, Muséon XXXVIII, 1925, S. 3. A. 1) die Stelle nochmals herangezogen. Sie lautet: *pasaš až panz amahraspandān zēn ēγ ōhrmazd-xᵛaδāy* nhrysyd *gyān ī xūβ uš bast andar nasāh* „dann . . . te er (der Urteufel) aus den fünf Elementen (Amahraspands), der Rüstung [Salemann: Leibwache] des Gottes Ohrmazd die schöne Seele und fesselte sie in die Unreinheit." Für das von Salemann nicht übersetzte erste Verbum nahm Prof. Reitzenstein l. c. aus dem Zusammenhang die Bedeutung „erbeutete" an, während Prof. Bang „raubte" vorschlägt. (Er liest *nhyrsyd* und verweist auf osm. *xīrsīz* „Dieb", aber *nhrysyd* ist sicher, und *xīrsīz* ist doch wohl eine volkstümliche Nebenform von arab.-osm. *xairsīz* „Taugenichts.") Nun kommt das Partizipium desselben Verbums, *nhryst* zweimal in dem ganz zerstörten, vom Herausgeber unübersetzt gelassenen Fragment S 12b, c (Salemann l. c. 17) vor, das eine Schilderung der Erlösung zu enthalten scheint, in der der Erlöste als Redender auftritt: hier scheint nun die durch *nhryst* ausgedrückte Tätigkeit vom Erlöser ausgesagt zu sein, so daß die Bedeutung „rauben" nicht passen würde; vielmehr würde eine neutralere Bedeutung, etwa „bergen", zu fordern sein. Hiermit würde sich nun folgende Etymologie der bisher unerklärten Wortes wohl vereinen: ich möchte *nihrēs-īδ* lesen und in dem (auch durch *nihrēs-t*) geforderten Stamm die Präposition *ni-* und die regelrechte Fortsetzung eines altiran. **ϑrāyas-* sehen, vom Präsensstamm *ϑrāya-* der √ *ϑrā* „schützen, bewahren", vermehrt um das Inchoativelement *-s-* (Bartholomae, Grundr. iran. Phil. I a § 135, 319). (Mp. *srāy-* < air. *ϑrā-* ist doch wohl ein mot savant). Ist diese Etymologie richtig, so ergibt sich für das Wort in der Tat die gewünschte Bedeutung „bergen".

Rüstung zum Kampfe anzieht[1])" (*wnāšā qādmājā qrā lḥamšā b̲nau, ak nāš dalb̲eš zainā laqrāb̲ā*, Pognon 127, 19). Dem mittelpers. *zēn* (zu aw. *za-na-*) korrespondiert das syrische Lehnwort *zainā*. Hierzu müssen wir noch die entsprechenden Ausdrücke der andern Quellen nehmen, die vom Urmenschen reden: die Act. Arch. VII 3 schildern ihn ταῦτα (i. e. τὰ πέντε στοιχεῖα) ἐνδυσάμενον ὡς πρὸς κατασκευὴν πολέμου, — οἱ δὲ τοῦ σκότους ἄρχοντες ἀντιπολεμοῦντες αὐτῷ ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ψυχή. Im Fihrist 329,21 (=Flügel, Mani 54,7) heißt es, daß der Urmensch sich mit den fünf Gattungen[2]) bewaffnet (*tadarraʿa* = eine Rüstung anlegen), d. h. den Fünfgöttern (*al-ālihat al-xamsa*) und sie zu seiner Rüstung (*silāḥ*) machte; Das arabische *silāḥ* entspricht genau den vorgenannten Ausdrücken der andren Sprachen. Leider fehlt das entsprechend lateinische Wort: Augustin (bei Cumont l. c. 17 Anm. 2) hat nur die Vorstellung (*primum hominem cum quinque elementis belligerantem*), nicht den Terminus.

Daß es sich hier überall um dieselbe Sache handelt, dürfte einleuchten. Diese Einsicht gestattet uns aber, den Sinn des mittelpersischen *zēn* und des türkischen *oylan* etwas genauer zu fassen. Das griechische πανοπλία, das arabische *silāḥ*, das syrische *zainā* bezeichnen gleichermaßen einen Kollektivbegriff „Waffen, Rüstung". Die gleiche Bedeutung hat aber auch das mittelpersische *zēn* (vgl. Hübschmann, Armenische Gramm. 151), Salemanns Wiedergabe durch „Leibwache" war eine freie Interpretation, diktiert durch die Rücksicht auf das türkische *oylan* und Radloffs Auffassung desselben. Mit diesem hat es nun eine besondre Bewandtnis. Bang hat l. c. die Bedeutungsentwicklung „Söhnchen—Kind—Infant—Garde u. ä." erwiesen, — aber der Bedeutungsabstand von „Rüstung"

---

1) Auch in der weiteren Darstellung bei Theodor b. K. findet sich eine ganze Reihe solcher knappen, einleuchtenden Vergleiche, die offenbar eine besondere Stileigentümlichkeit Manis ausmachten.

2) Arab. *aǧnās*, pl. von *ǧins*, das über syr. *gensā* aus γένος entlehnt ist. Flügels Übersetzung „Geschlechter" und seine Erklärung dazu (l. c. 203 f.) nennt Prof. Bang, Laienbeichtspiegel 174 Anm. 2, mit Recht unklar. Es liegt so, daß der Verfasser des Fihrist — dessen Angaben man erst dann verwerten darf, wenn man seinen oft undeutlichen und unsichren Ausdruck, der wohl in den allermeisten Fällen auf Ungeschicklichkeit der Übersetzung zurückzuführen ist (ein Beispiel dafür siehe unten), mit Hilfe der übrigen Überlieferung bestimmt hat — den ihm geläufigen Schulausdruck der aristotelischen Logik für ein Wort seiner Vorlage einsetzte, das „Element" o. ä. bedeutete und das er nicht genauer übersetzen konnte. Welches dies Wort gewesen sein mag, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. — Ich möchte die Gelegenheit nicht vorübergehn lassen, ohne ausdrücklich vor allzu vertrauensvoller Benutzung der Fihrist-Übersetzungen von Flügel und Kessler zu warnen: beide erschienen, bevor Theodor bar Kōnai's Bericht bekannt war — um von den Turfanfragmenten, der kritischen Ausgabe der Acta Archelai, der kritischen Übersetzung der mandäischen Schriften usw. ganz zu schweigen — und bedürfen daher heute einer völligen Revision, die nicht so sehr eine sachliche, als vielmehr eine sprachliche Konfrontierung des arabischen Berichtes mit denjenigen Quellen zu leisten hat, die Manis Terminologie direkter und reiner wiedergeben.

wird dadurch nicht überbrückt. Ich möchte daher den türkischen Ausdruck folgendermaßen erklären. Daß er keine eigentliche Übersetzung des mittelpersischen *zēn* sein soll, ist wohl unzweifelhaft. Denn der türkische Übersetzer hatte für „Rüstung" — wie für so manche Kollektiva — ein passendes Wort nicht zur Hand; erhielt sich daher an die andre Komponente der zu übertragenden Vorstellung, nämlich daß der Fünfgott zugleich irgendwie als von Ōhrmazd(-Urmensch) erzeugt zu denken ist.[1]) Und da bot sich ihm das Wort *oγlan*, dessen Bedeutungsumfang von „Sohn" bis nahe an „Waffen, Rüstung" heranreichte und anderseits die Vermeidung des gewöhnlichen Wortes für Sohn, *oγul*, erlaubte. Ich möchte in der Wahl des Wortes eine Äußerung bewußter Übersetzerkunst und einen Beleg für die von Prof. Bang l. c. 142 hervorgehobene Hochwertigkeit dieser Übersetzung erkennen. Jedenfalls behebt diese Erklärung die von Prof. Bang S. 175 pointierte Schwierigkeit, zeigt aber zugleich, warum das Wort für uns nun unübersetzbar ist.[2])

Bevor ich in der Behandlung der Chuastuanift-Stelle weitergehe, führe ich den zweiten schlagenden Beweis dafür an, daß in den persisch-türkischen Texten Ōhrmazd steht, wo in den muslimisch-christlichen Berichten der Urmensch erscheint. Ihn ergibt das Fragment M 470 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 19ff.), ein eschatologischer Text, wo die vier Gottwesen aufgezählt werden, die beim Weltende aus den vier Weltgegenden kommen: an ihrer Spitze steht Gott Ōhrmazd (*Ōhrmizdbē*), der aus der Nordprovinz (*aǰ abaraγ pāδgōs*)[3]) kommt. Der Herausgeber

1) Daß diese letztere Vorstellung bestand, kann nicht bezweifelt werden: die ganze Entstehung der Lichtwelt und ihrer Gottheiten wird ja als eine Folge von Emanationsvorgängen aufgefaßt, für die sich — hier wie anderswo — das Symbol der Zeugung mit Selbstverständlichkeit nahe legt. Auch hier haben wir wieder eine sichere Stütze in Theodor b. K. — dessen Aussage nicht mit Prof. Bang l. c. S. 175 angezweifelt werden kann —, der ebenfalls von „Söhnen" spricht. Prof. Bang bezieht sich S. 172 A. 1 auch auf F. Cumonts Wendung (l. c. 16) „L'Homme Primitif donna naissance à cinq éléments," — diese rekapituliert aber nur die voraufgegangene Interpretation des ersten Schöpfungsstadiums: dort gibt Cumont das Wort, das in Theodors Text für „erschaffen" steht: *qrā*, mit „évoquer" wieder — wie hätten zu übersetzen: „hervorrufen" —, erwähnt Pognons ausgezeichnete Beobachtung, daß *qrā* auch im Mandäischen oft „erschaffen" bedeutet und fügt treffend hinzu: „Les *Acta Archelai* ont mal rendu ce mot par προβάλλω. Dieu crée par sa parole." Ich erwähne dies, weil es wieder den außerordentlichen Wert Theodor b. K.'s illustriert.

2) Ähnlich steht es mit der Wiedergabe des Wortes „Fünfgott". Sowohl das Persische wie das Türkische hat in der Regel nach Zahlworten das Nomen im Singular: da hilft also die Sprache selber die Schwierigkeit überwinden, die in dem Gedanken liegt, daß die Fünf sowohl als Mehrheit wie als Einheit vorgestellt werden. Im Deutschen läßt sich dies ja vortrefflich durch die von Prof. Reitzenstein durchgeführte Bildung „Fünfgott" („Five-God") nachahmen, sie verdient vor der Wiedergabe mit „Fünfgötter" unbedingt den Vorzug. Die dahinterstehende Denkform ist von Prof. Reitzenstein wiederholt dargestellt worden.

3) Müller übersetzt „aus der oberen (nördlichen) Region", Scheftelowitz macht daraus

hat mit gewohntem Scharfblick gesehn, daß sich im Fihrist genau die gleiche Aufzählung, wenn auch gekürzt, findet: hier heißt es an erster Stelle, daß der Urmensch von der Welt des Polarsterns [Norden] kommt. Zum Überfluß hat der Herausgeber diese Parallele neben den Text des Fragmentes drucken lassen, — dennoch hat Scheftelowitz, der das Fragment l. c. 62 zitiert, sie übersehn.

Ich nehme nun noch einmal die Formel des Chuastuanift „der ‚Sohn' des Gottes Ohrmazd, der Fünfgott, unsre Seele" (*xormuzta tänri oγlanï biš tänri biznin üzütümüz*) auf, weil sie die Möglichkeit ergibt, eine weitere, sehr wesentliche Übereinstimmung mit der westlichen Überlieferung zu beweisen. Prof. Bang übersetzt, wie schon erwähnt, „die Trabanten[1]) Khormuztas, die Fünfgötter, (d. h.) unsre Seelen"; daß ich die von Prof. Bang theoretisch ja durchaus zugestandene Übersetzung „Sohn" wähle und außerdem den Singular einführe, glaube ich gerechtfertigt zu haben. Daß die drei Begriffe identisch sind, d. h. daß die Formel den Fünfgott mit „unsrer Seele" gleichsetzt, nicht, wie Scheftelowitz wollte, beide nebeneinanderstellt, habe ich schon im 'Islam' XIII 328 ausgesprochen und bin froh, mich dafür jetzt auf Prof. Bangs Autorität (l. c. 172) berufen zu dürfen. Meine damalige These, daß mit *üzütümüz* nicht die Mehrheit der individuellen Seelen gemeint sei und daß schon die sprachliche Form diese Deutung nicht zulasse, erhalte ich aufrecht: unmittelbar nach der vorliegenden Stelle ist von „allen lichten Seelen" die Rede und hier, wo zweifellos die Mehrheit gemeint ist, zeigt denn auch der Text den Plural: *qamaγ yaruq üzütlär*, ebenso z. B. in TM 47, 7 (A. von Le Coq, Türk. Man. III 34f.) „um die Seelen zu befreien": *üzütlärig qurtγarγalï* [nach Prof. Bangs Ergänzung, Man. Hymnen 27], während es anderseits z. B. in dem von Prof. Bang ebenda S. 22ff. prachtvoll behandelten Hymnus an die vier „Großherrlichkeiten" dem deutschen Ausdruck („unsre Seele erlöset!") entsprechend heißt: *üzütümüzni bošun*.

„der in der nördlichen Himmelsregion wohnt", wodurch die zugrundeliegende eschatologische Vorstellung zerstört wird. Daß ein ganz geläufiger terminus technicus der sasanidischen Staatsverfassung vorliegt (vgl. Hübschmann, Arm. Gramm. 223, A. Christensen, L'empire des Sassanides 41f.), hat er nicht gesehen, obwohl Andreas (bei Müller l. c. 110) auf parallele Fälle von Übertragung politischer Begriffe auf den Kosmos besonders aufmerksam gemacht hatte, vgl. auch unten S. 282.

1) L. Troje l. c. 6 A. 1 führt zu Salemanns Wiedergabe „Leibwache des Gottes Ōhrmazd" (vgl. o. S. 252) eine Parallele an, die den Leser zunächst frappiert: „. . . so bietet Chāndogya Up. III, 13, 6 auch dazu ein Gegenstück in der Benennung der Elemente als der „fünf Dienstmannen des Brahman" und „Türhüter des Himmelswelt". Liest man aber den Text nach (30, 6 Böhtlingk: *te vā pañca brahmapuruṣāḥ svargasya dvārapāḥ*), so sieht man sogleich, daß die Parallele eine zufällige ist: der Begriff „Mannen des Br." zielt auf einen ganz andern Vorstellungszusammenhang als der manichäische Begriff der „Rüstung". Überdies bezieht sich die Angabe der Chand. Up. nicht unmittelbar auf die Elemente, sondern vielmehr auf die „Hauche" (s. o. S. 134).

Doch übersah ich damals, das uns das Fragment S 9 in dem oben S. 252 behandelten Satz auch das persische Wort liefert, dem hier das türkische *üzüt* nachgebildet ist: es ist *gyān*. Also haben wir in griechischer Überlieferung an entsprechender Stelle ψυχή zu erwarten, und das ist ja bekanntlich der Fall. Das Wort erscheint bei Alexander von Lykopolis (5, 22 ff. Brinkmann) und noch deutlicher ist die Entsprechung in den Acta Archelai: die betreffenden Worte ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ψυχή (die Übersetzung des Lateiners: *de armatura eius, quod est anima* hat ja keinen selbständigen Zeugniswert) wurden bereits zitiert. Etwas weiter wird beschrieben[1]), wie der Urmensch von dem zweiten Gesandten, dem Lebenden Geist, erweckt und in die Lichtwelt zurückgeführt wird, dabei aber seine „Seele" drunten zurückläßt: daß damit die fünf Lichtelemente gemeint sind, ist ja aus der gesamten Überlieferung klar. Am schönsten entspricht die bereits zitierte Stelle des türkischen Fragmentes T II D 173 b[1] (oben S. 251 A. 1), nach der in diesem Augenblick der Fünfgott von Ohrmazd (d. h. also: die fünf Elemente von dem Urmenschen) abgetrennt wird.[2]) Wir werden das Auseinandertreten der beiden Faktoren, die sich wie Geist und Leib, in manichäischer Sprache: wie Selbst und Seele verhalten, alsbald in weiteren Fragmenten verfolgen, die uns den Weg zu unserm eigentlichen Ziel ebnen werden: zu der Begründung der als solcher jetzt bereits feststehenden Tatsache, daß eine und dieselbe Gestalt in der einen Textgruppe nur Ohrmazd, in der andern nur Urmensch heißt. Zuvor aber müssen wir aus dem soeben dargelegten Parallelbefund im Chuastuanift und in den Acta Archelai den Schluß ziehn: dieser Befund ergibt den urkundlichen Beweis, daß die Gleichsetzung der aus den fünf Lichtelementen bestehenden Rüstung des Urmenschen mit der „Seele", und zwar mit „unsrer", also der Allseele —

1) Der Bequemlichkeit halber setze ich den ganzen Passus hierher (Act. Arch. VII, 3—5 = 10, 4—11, 1 Beeson). Er schildert die zweite Hälfte des ersten und die erste des zweiten Schöpfungsstadiums: γνόντα δὲ τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκός, προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν, λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ⟨καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον⟩ (erg. Cumont l. c. 16 A. 4) τὰ πέντε στοιχεῖα. εἰσὶ δὲ ἄνεμος, φῶς, ὕδωρ, πῦρ καὶ ὕλη [l. ἀήρ Cumont l. c.]. καὶ ταῦτα ἐνδυσάμενον ὡς πρὸς κατασκευὴν πολέμου, κατελθεῖν κάτω καὶ πολεμῆσαι τῷ σκότει. οἱ δὲ τοῦ σκότους ἄρχοντες ἀντιπολεμοῦντες αὐτῷ ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ψυχή. τότε δεινῶς ἐθλίβη ἐκεῖ κάτω ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ σκότους, καὶ εἰ μὴ εὐξαμένου εἰσήκουσεν ὁ πατὴρ καὶ ἀπέστειλεν ἑτέραν δύναμιν προβληθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ, λεγομένην ζῶν πνεῦμα, καὶ εἰ μὴ κατελθὼν δέδωκεν αὐτῷ δεξιὰν καὶ ἀνήνεγκεν ἐκ τοῦ σκότους, πάλαι ἂν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος κατεχόμενος ἐκινδύνευσεν. ἔκτοτε οὖν κατέλειψε κάτω τὴν ψυχὴν κτλ.

2) Scheftelowitz zitiert dies Fragment S. 61 f., ist sich aber über die einfachsten Grundtatsachen der manichäischen Kosmogonie so wenig im klaren, daß er es auf die Entstehung der fünf Lichtelemente bezieht, — während ihm doch die von ihm reproduzierte Erwähnung der Mutter und des Lebenden Geistes hätte zeigen müssen, daß es sich um eine Episode aus dem zweiten Schöpfungsstadium handelt.

etwas andres kann ja auch das absolut gebrauchte ἡ ψυχή nicht bedeuten — von Mani selber herrührt. Denn nur sein αὐτὸς ἔφα gibt die Erklärung für die wörtliche Übereinstimmung der von Hegemonius verwerteten Quellenauszüge mit dem um Jahrhunderte jüngeren osttürkischen Beichtspiegel.[1]) Daraus folgt weiter, daß auch der aus Hegemonius schöpfende Epiphanius, ferner Titus von Bostra, Alexander von Lykopolis und Augustin, wenn sie von der ψυχὴ ἁπάντων bzw. der ψυχή oder *prima anima* reden, eine zwar nicht vollständige, aber doch legitime Wiedergabe von Manis Gedanken geben (vgl. die Stellen bei Flügel, Mani 201 f.): sie zeigen uns die éine Komponente dieses Gedankens: die philosophische, und lassen die andre: die mythische, aus dem Spiel. Davon ein andermal mehr.

Damit ist allerdings nur ein, wie ich glaube, haltbarer historischer Anknüpfungspunkt für die Relation Urmensch-Seele gegeben, — ihre sachliche Notwendigkeit ist längst erkannt (wenn auch mit verschiedener Deutlichkeit). Wenn Prof. Reitzenstein l. c. 14 noch Bedenken trug, die Seele mit der „Rüstung" gleichzusetzen, und vielmehr geneigt war, neben dem Urmenschmythus einen selbständigen Seelenmythus anzunehmen, der in der westlichen Überlieferung reflektiert würde und als dessen Oberbegriff er aus dem Fragment M 583 den Namen der „großen Seele" (*manōhmēδ vazurg*) herleiten wollte, so hat er jene Bedenken offensichtlich schon in dem Buch vom Iranischen Erlösungsmysterium (S. 39) aufgegeben, wo er wundervoll scharf formuliert: „Die fünf Elemente sind die Rüstung des Ohrmazd, aber zugleich die ψυχή (vgl. Acta Archelai Kap. 7), oder, wenn man lieber will, das πνεῦμα und dieser Kollektivbegriff wird zugleich der Gesamtsumme der Einzelseelen gleichgesetzt, die in den Menschen sind." Es bleibt mir daher nur noch übrig, hier abschließend nochmals kurz zu präzisieren, wie ich die immer noch so undeutliche Gestalt der „Großen Seele" beurteilen zu sollen glaube.[2])

Daß die „Seele" in Manis Kosmologie ihre Stelle hat, und zwar da, wo wir sie a priori suchen müssen: im ersten Stadium der Schöpfung, neben dem Vater, der Mutter und dem Urmenschen, aus dem sie hervorgeht, dafür ist der Beweis oben geliefert. Da sie bei Theodor bar Kōnai nicht genannt wird, so können wir ihre ursprüngliche aramäische Bezeichnung nicht belegen, können aber aus dem griech. ψυχή, dem mittelpers. *gyān* und dem türk. *üzüt* ein aramäisches *nafšā* erschließen. Dagegen tritt der Begriff der *manōhmēδ* an den meisten Stellen einfach

1) Genauer: mit dem in seiner Einleitung benutzten Auszug aus einer kosmogonischen Lehrschrift.

2) Ich kann mir nicht denken, daß die unveröffentlichten Materialien hierzu noch absolut neue Gesichtspunkte sollten erbringen können.

als eine dem Begriff *gyān* gleichwertige Bezeichnung der Seele auf, als Hypostase aber, und mit dem Beiwort „groß" ausgezeichnet, bisher nur in den beiden mehrfach erwähnten Götterlisten der Fragmente M 583 und M 2. Und zwar steht sie hier an letzter Stelle und gehört der dritten (in dem erweiterten Schema in M 583 der vierten) Triade an. Suchen wir sie hier nach der Analogie der übrigen Gottwesen zu erklären, so kommen wir zu dem Schluß: die „große Seele" ist als letztes Gottwesen am Ende der ganzen Götterreihe erzeugt oder „hervorgerufen" oder emaniert worden. Aber das ist offenbar unmöglich: wir haben ja gesehn, daß die „Seele" bereits in der ersten Triade auftritt. Also hat die Einführung der „großen Seele" in der dritten Triade einen andern Sinn. Der äußere Grund dafür ist bereits oben S. 247 bezeichnet: die Symmetrie verlangte die Einführung einer dritten Gottheit an dieser Stelle. Aber auch die innere Motivierung bzw. die sachliche Rechtfertigung haben wir bereits angedeutet: die „Seele" spielt ja im dritten Schöpfungsstadium eine nicht geringere Rolle als in den beiden ersten, wohl aber — so müssen wir jetzt hinzufügen — tut sie es in einem andern Sinne: denn nachdem der Dritte Gesandte das irdische Leben und gleichzeitig seine phantastische Lichtbeförderungs-Maschine in Betrieb gesetzt hat, nachdem Jesus bereits an Adam gesandt ist, steht natürlich nicht mehr — wie in den beiden ersten Stadien — das Werden, d. h. das Drama der Fesselung der Seele, sondern ihre Befreiung, das Drama der Erlösung der Seele, in Frage. Nun haben wir von Prof. Reitzenstein gelernt, daß beide Vorgänge sowohl eine allgemeine Bedeutung, die der „Heilsgeschichte", als auch eine besondre, die des „Mysteriums" haben: im ersten Falle handelt es sich um die als Einheit gefaßte Gesamtheit der Seelen, die von den „fünf seelensammelnden Engeln" (s. o. S. 248) mit Hilfe der Lichtmaschine über Mond und Sonne ins Lichtparadies befördert werden, im zweiten um die Seele des Einzelnen, der in der Versenkung in das Mysterium hic et nunc die Erlösung erlebt. Der Gedankenschritt, der zur Erklärung der *manōhmēδ vazurg* führt, ist nun, wie mir scheint, leicht zu vollziehn: da im dritten Schöpfungsstadium das Schöpfungsdrama bereits in das Erlösungsdrama übergeht — wie ja sein Sinn (und das finde ich jetzt bei L. Troje nicht genügend erkannt) von vornherein soteriologisch ist —, so konnte in die Götterreihe des dritten Stadiums, als sie zur Triade ergänzt wurde, keine Gestalt so sinnvoll eingereiht werden wie der Inbegriff der zu erlösenden Seelen, der zugleich das ἀρχέτυπον εἶδος der Einzelseele ist: die „Große Seele", *manōhmēδ vazurg*. Daß diese Erklärung in sich sinnvoll ist, glaube ich annehmen zu dürfen: ich glaube aber auch für sie einen stringenten Beweis liefern

zu können. Er ist in einem einzelnen Satz enthalten, den F. C. Andreas aus dem Fragment M 10[1]) bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche 100 in Übersetzung mitgeteilt hat: „Deinetwegen hat der gute Schiffer die (deine) aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich." Leider hat Andreas nicht angegeben, welches Wort er mit „Psyche" übersetzt, aber nach dem Zusammenhang und nach seinen Ausführungen l. c. 5 Anm. 4 kann es wohl nur *manōhmēδ* sein.[2]) Da in demselben Liede auf Manis Geburt Bezug genommen wird, so sind die Redenden — deren Standort ja auf der Erde angenommen wird — zweifellos die zur Gemeinde geeinten Gläubigen, der Angeredete ist Mani, und der „gute Schiffer" natürlich der Dritte Gesandte bzw. der mit ihm identifizierte Sonnengott, der zugleich mit Jesus identifiziert wird. Hier hat nun der Begriff der *manōhmēδ* oder der „Seele" genau den Charakter, der die Einführung der „Großen Seele" in die dritte Triade zu erklären geeignet ist: er bezeichnet die „Seele" sowohl als Kollektiveinheit wie auch als eine individuelle Gottheit, die zugleich das „Selbst" des Einzelnen, in diesem Falle — wie man gewiß mit Andreas annehmen muß — des Propheten Mani selber bedeutet.

In welchem Verhältnis steht nun aber diese „Seele" zu der ersten „Seele", der Rüstung des Urmenschen? Man wird diese Frage müßig finden und entgegnen, beide müßten doch in einem nicht näher analysierbaren Identitätsverhältnis zu einander stehn. Das ist gewiß richtig, — aber doch lohnt es sich, diese Frage zu stellen. Denn tut man es, so erhält man von dem Fragment M 2 die — bisher, soweit ich sehe, noch nicht verstandene — Antwort. Hier werden nämlich als Gottheiten der ersten Triade genannt: der Herrscher des Paradieses [vgl. Fihrist: König der Lichtparadiese] — der Gott Ōhrmazd mit dem „letzten Gott" — die Mutter der Frommen [=Mutter des Lebens]. Wer ist dieser „letzte Gott"? Sachlich kann er ja nur die Rüstung des Urmenschen, seine „Seele" bezeichnen, — wörtlich aber das Gottwesen, das in der selben Götterliste an letzter Stelle genannt wird, also die „Große Seele". Mit andern Worten: den von vornherein vorauszusetzenden Gedanken der Identität der „Seele" des Urmenschen, d. h. der fünf Elemente, mit der „Großen Seele" spricht der Text selber mit dieser bisher nicht erklärten Bezeichnung aus. So schließt sich der Kreis, — sowohl Prof.

1) das offensichtlich aufs engste mit der Hymnengruppe T II D 178 zusammenhängt.

2) Da Andreas nichts sagt, so muß man die Möglichkeit offenlassen, daß der Text für „die aus Licht bestehende Psyche" den aus andern Fragmenten geläufigen Ausdruck *gyān rōšn* hat. Sachlich ändert das an meiner Erklärung nichts, da, wie schon betont, die Worte *manōhmēδ* und *gyān* wechseln.

Reitzensteins Auffassung der „Göttin Seele" bei Mani als auch meine *manōhmēδ*-Interpretation haben ihre volle Bestätigung gefunden.

Damit beende ich diese Untersuchung und hoffe nur das eine, daß es ihr gelingen möchte, die Zustimmung des hochverehrten Lehrers zu finden, dessen Arbeit sie zu ergänzen sucht: seine grundlegende Einsicht, daß der Gestalt des Urmenschen in der manichäischen Überlieferung ein Gottwesen[1]) „Seele" korrespondiert, hat sich ja nur bestätigt und, wie ich glaube, präzisiert, — ja im Endergebnis auch seine Auffassung der *manōhmēδ vazurg*.[2]) Wenn ich diesem Endergebnis einige Widerstände vorschalten zu sollen glaubte und dabei die Einführung der „Großen Seele" in zwei Götterlisten etwas anders motiviere als er, so wolle er darin den Wunsch erkennen, seine Arbeit — die uns andern ja überhaupt erst Boden unter die Füße gegeben hat — weiter für die orientalische Religionsgeschichte fruchtbar zu machen.

Bevor ich weitergehe, muß ich in Exkursform drei Nebenfragen zu beantworten suchen, um darauf später rekurrieren zu können. Sie betreffen erstens eine weitere wörtliche Übereinstimmung in der Darstellung des ersten Schöpfungsstadiums zwischen dem Chuastuanift einerseits, der westlichen Überlieferung anderseits, die mir ein weiterer Beweis dafür ist, daß wir in dieser Darstellung Manis eigene Worte hören, — zweitens die beiden merkwürdigen Gottheiten, die bei der Befreiung des Urmenschen (im zweiten Schöpfungsstadium) auftreten, „Ruf" und „Antwort", — drittens eine Crux im 10. Kapitel der Acta Archelai.

1. Die Besiegung des Urmenschen (mit der das erste Schöpfungsstadium abschließt) zerfällt in zwei Stadien: seine Fesselung bzw. Verschlingung durch die Dämonen und seine Betäubung. Hinter diesen beiden Aspekten verbergen sich ja auch zwei grundverschiedene Gedanken: die Fesselung bedeutet den „physikalischen" Vorgang der Vermischung des Lichtes mit der Finsternis, — die Betäubung den „psychologischen" Vorgang der Bewußtseinsverdunkelung, der die Seele beim Eintritt in die Materie bzw. die materielle körperliche Gestalt verfällt und von der sie erst durch die Erweckung befreit wird, die ihr der Bote aus der Lichtwelt, ihr Selbst, bringt. So finden wir denn

1) Daß allerdings diese Hypostasierung der „Seele" in der manichäischen Überlieferung sekundär ist, daß also der Begriff der „Seele" für Mani selber eine rein philosophische Bedeutung hatte, kann ich in dieser Arbeit nicht mehr ausführen (vgl. die Nachträge).

2) Man gestatte hier noch eine Andeutung: wenn erst einmal eine vollständige Ausgabe der manichäischen Fragmente vorliegen wird, so wird sich gewiß meine seit langem feststehende Vermutung bestätigen, daß der Begriff der *manōhmēδ* speziell dem Wortschatz des manichäischen Kirchengesangbuches, des *Mahrnāmaγ*, angehört.

diese beiden Vorgänge in unsern Quellen mehr oder minder deutlich unterschieden.

In den Turfantexten haben wir drei einander ganz nahestehende Fassungen: im Chuastuanift (Bang l. c. 144 f.) heißt es, daß der Fünfgott nach einiger Zeit des Kampfes *balïγ bašlïγ* wird und dann durch die Vermischung „gedanken- und sinnlos" (*ögsüz könülsüz*). Die Worte *balïγ bašlïγ* faßt Prof. Bang als Synonyme und übersetzt „verletzt und verwundet". In dem Fragment S 9 heißt es vom Urteufel: „Aus den fünf Elementen, der Rüstung [vgl. oben S. 253] des Gottes Ohrmazd, barg [vgl. oben S. 252 A. 1] er die gute [Salemann: „schöne", vgl. unten] Seele (*gyān ī xūβ*) und band sie in die Unreinheit. Da er sie blind und taub (*kūr uδ kar*) machte, (wurde sie) bewußtlos und verwirrt [?] (*aβē'ōš uδ vyftγ*)" Dazu tritt die entsprechende Stelle des Chinesischen Traktates (Journ. asiat. Nov.-Déc. 1911, 530 f.): „Quand ces cinq corps lumineux eurent endurés de telles souffrances et furent *emprisonnés et enchaînés*, ils oublièrent leurs sentiments primitifs, comme fait un fou, ou un homme ivre, ou encore comme [celui dont il est question dans la comparaison suivante]: quelqu'un ayant entrelacé une multitude de serpents venimeux pour en faire une cage où les têtes des serpents sont toutes tournées vers l'intérieur, et où elles crachent leur venin dans toutes les directions, si on introduit dans cette cage un homme et si on l'y suspend la tête en bas, alors, parce qu'il est menacé par le venin et parce qu'il est suspendu la tête en bas, cet homme sera égaré dans son cœur et dans sa pensée etc."

Wenden wir uns zur westlichen Überlieferung, so deutet Theodor bar Kōnai — wie er ja auch die „Seele" nicht erwähnt, sondern nur von der „Rüstung" spricht, vgl. oben S. 253, 257 — das Stadium der Fesselung nur kurz, das der Betäubung etwas genauer an (127, 27 Pognon; Cumont l. c. 18): „Und er (d. i. Mani) sagt, als sie (die Söhne der Finsternis) sie verschlungen hatten, wurde den fünf lichten Göttern das Bewußtsein (*haunhōn*) genommen und sie wurden wie ein Mensch, der von einem tollen Hunde oder [var.: und] einer Schlange gebissen ist." Wir konstatieren zunächst die genaue Entsprechung der Begriffe für Bewußtsein in dem syrischen (*haunā*), persischen ([*aβē*]*ōš*) und türkischen (*ög*[*süz*][1]) Text. Hinter „sentiments primitifs" wird man im chinesischen Text einen entsprechenden Begriff suchen dürfen. Viel schlagender aber erscheint mir eine andre Parallele zwischen Theodor b. K. und dem Chin. Traktat, die dessen Herausgebern entgangen ist: gewiß wird jeder

---

1) Genau genommen entspricht im türkischen Text das zur Verdeutlichung dienende Hendiadyoin *ögsüz könülsüz*.

Leser das gräßliche Bild von dem kopfüber in einen Schlangenkäfig gehängten Menschen buddhistischer Phantasie zusprechen und es zu den zahllosen buddhistischen Stilmotiven rechnen, die den chinesischen Traktat so weit von allen andern uns bisher bekannten manichäischen Texten entfernen. Aber daß sein Verfasser in Manis Darstellung selber für die Ausmalung dieses Bildes einen legitimen Anknüpfungspunkt fand, zeigt uns die bei Theodor b. K. erhaltene Metapher von dem Menschen, der von einem tollen Hund oder einer Schlange gebissen ist, mit überzeugender Deutlichkeit.

Die Acta Archelai (vgl. oben S. 256 Anm. 1) sagen nur, daß die Dämonen die Lichtelemente „verschlangen" und daß der Urmensch von der Finsternis „betrübt wurde", — der Fihrist 329, 27 faßt sich ebenfalls ganz kurz (= Flügel, Mani 54, 16; Pognon S. 186 A. 1): „(Der Urteufel) verschlang von seinem Lichte und schloß ihn mit seinen Gattungen und Elementen ein" (*istaraṭa min nūrihi wa-aḥāṭa bihi maʿa aǧnāsihi wa-ʿanāṣirihi*). Das hilft uns nicht weiter, — dafür erhalten wir aber nun zwei Parallelen, die den Beweis für die Einheitlichkeit auch dieser Überlieferung liefern, von Augustin: wenn er die Seele *a tenebris devoratam et ligatam et inquinatam* nennt (Contra Faustum XIII 18, zitiert bei Cumont S. 18 A. 4), so unterscheidet er dabei deutlich zwischen Fesselung und Betäubung, und an einer andern Stelle hat er uns bei der Erörterung des gleichen Themas noch den in dem Fragment S 9 auftretenden Begriff der „guten Seele" (*gyān i xūβ*) erhalten: *Gentem tenebrarum quodam tempore adversus Deum rebellasse. Deum autem, cum aliud, quod faceret, non haberet, et quomodo aliter posset hosti resistere, non inveniret, necessitate oppressum misisse huc animam bonam, et quandam particulam suae substantiae, cujus commixtione atque miseria hostem temperatum esse et mundum fabricatum* (De vera rel. 9, zit. bei F. C. Baur, Das manich. Religionssystem S. 52).

Da nun aber in dieser Überlieferung überall von einer „Fesselung", nirgends von einer Verletzung des Fünfgottes bzw. der Seele die Rede ist, so erhebt sich die Frage, ob nicht auch das an der entsprechenden Stelle im Chuastuanift stehende Hendiadyoin *balïγ bašlïγ* die erstere Bedeutung haben und dem Ausdruck des Chinesischen Traktates *emprisonné et enchainé* entsprechen muß. Aber ich kann diese Frage nur stellen, nicht beantworten, denn, wenn auch *balïγ* ohne weiteres als von *ba-* „binden" gebildet angesehn werden kann, so bleibt dann doch die Form *balïqduqïn* sc. *üčün* „wegen des (Verletzt)-seins" (Beichtspiegel III B, S. 148) unerklärt, und außerdem ist an der Triftigkeit der Begründung, die Prof. Bang ibid. 177f. für *balïγ bašlïγ* = „verletzt und verwundet" gibt, kein Zweifel.

Umso deutlicher finden wir die beiden Begriffe der Fesselung und Betäubung in einer späteren Version der manichäischen Kosmogonie unterschieden, die ich in der Ztschr. Dtsch. Morgenl. Ges. 79, 232 f. für den berühmten arabischen Arzt Rāzī, den Rhases der älteren abendländischen Medizin, nachgewiesen habe. Hier heißt es (Nāṣir i Chosrau, Zād al-musāfirīn 115, 5) „daß die Seele in ihrer Unwissenheit in der Hyle gepeinigt (*fitna šuδa*) und in sie verhaftet (*āvēxta* = *suspensus*) wurde."

2. Bei dem zweiten hier zu behandelnden Problem stehen wir vor einer ähnlich sichern Einheitlichkeit der Überlieferung wie soeben: es handelt sich um zwei Gottwesen, die einerseits in mehreren Turfantexten, anderseits bei Theodor bar Kōnai — und nur hier wird ihre Herkunft deutlich sichtbar — erscheinen und dadurch die Gewähr geben, daß sie von Mani selber konzipiert sind: es sind die Götter „Ruf" und „Antwort", Xrōštaγ und Paδvāxtaγ. Ich muß auf die Frage eingehn, weil soeben L. Troje l. c. 48 die beiden Wesenheiten „undurchsichtig" und den Text Theodor b. K.'s „verdorben" genannt hat; beides trifft nicht zu, die Konzeption der beiden Götter ist ganz klar und der Text ist bis auf eine geringe längst vorgenommene Korrektur in Ordnung.[1])

Im zweiten Schöpfungsstadium nähert sich der Lebende Geist, um den Urmenschen zu erwecken und zu befreien, der Hölle. „Da (128,7 Pognon, Cumont 24) rief der Lebendige Geist mit seiner Stimme; und die Stimme des Lebendigen Geistes wurde einem scharfen Schwerte gleich und (er) enthüllte (*glā*) seine Gestalt (*ṣūrṯā*) dem Urmenschen. Und er sprach zu ihm:

Heil über dich, Guter inmitten der Bösen,
Lichter inmitten der Finsternis,
[Gott], Der wohnt inmitten der Tiere des Zorns,
Die ihre Ehre nicht kennen.

Da antwortete ihm der Urmensch und sprach zu ihm:

Komm mit Heil, bringend
Die Schiffslast[2]) von Frieden und Heil.

Und er sprach (weiter) zu ihm:

Wie geht es unsern Vätern,
Den Söhnen des Lichtes in ihrer Stadt?[3])

---

1) Der Erklärungsversuch, l. c. 52 ff., der den Aufstieg des Urmenschen auf die vedische Opfermystik und „Ruf" und „Antwort" auf Anruf und Gegenruf zweier am Neu- und Vollmondopfer mitwirkenden Priester zurückführen will, ist ganz abwegig.

2) So nach der Lesart der Berliner Hds. (Kugener bei Cumont 77); doch wähle ich die Wiedergabe durch „Schiffslast" (Kugener: „marchandise, œuvre", Cumont: „denrée"), weil wohl der Vergleich des Gesandten mit einem Schiffer vorliegt [vgl. aber die Nachträge].

3) Unter den Söhnen des Lichtes kann hier — wie auch eine spätere Erwähnung der

Und es sprach der Ruf [zu ihm][1]): Sie befinden sich wohl. Und es geleiteten einander[2]) [der Lebendige Geist und][3]) Ruf und Antwort und stiegen empor zur Mutter des Lebens und zum Lebendigen Geist, und der Lebendige Geist tat den Ruf an (als Kleid) und die Mutter des Lebens tat die Antwort, ihren lieben Sohn[4]), an. Und sie stiegen zum Finsternislande nieder, dorthin wo sich der Urmensch und seine Söhne befanden."

Schon die Druckanordnung dieser meiner Übersetzung, die darin von den bisherigen abweicht, zeigt, worauf es in diesem Text vor allem ankommt: auf die Erkenntnis, daß die Rede und Gegenrede in Versen abgefaßt sind, und zwar in Versen von jener typisch altaramäischen Form, wie sie in den beiden gnostischen Hymnen der Thomasakten, in der mandäischen Dichtung und noch in heutiger Zeit in Liedern der „nestorianischen Bauern in der assyrischen Ebene und den kurdischen Bergen" von M. Lidzbarski konstatiert worden ist[5]), und wie sie in der glänzenden Retroversion eines in dem Turfanfragment M 4 mittelpersisch erhaltenen manichäischen Liedes ins Aramäische von demselben Gelehrten auftritt[6]).

Ich gebe hier den Text[7]) in der richtigen Abteilung. Man sieht,

---

„Väter" zeigt, über die Adam von Jesus belehrt wird, vgl. Cumont S. 48 — sinngemäß nur die erste Pentade verstanden werden, die fünf Lichtglieder des Urgottes, seine „Wohnungen". Darum ist vielleicht mit leichter Änderung statt *bamd̲itthōn* „in ihrer Stadt" vielmehr zu lesen *bašk̲īnāṯhōn* „in ihren Wohnungen (škīnā's)", vgl. die stehende mandäische Formel „Das Leben (= der Urgott) steht in seiner Škīnā".

1) Diese beiden Worte fehlen in der Berliner Hds.

2) *lwau ḥd̲ād̲ē*, Pognon: „se réunirent ensemble", Cumont: „s'attacherènt l'un à l'autre".

3) Diese Worte müssen selbstverständlich mit Cumont l. c. 25 A. 5, dem R. Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 9, sich anschließt, eingeklammert werden, damit der Sinn verständlich wird. Sie zu streichen würde ich nicht wagen, da ihr Auftreten eher auf ungeschickter Kürzung als auf Einschub beruhen dürfte.

4) *brāh ḥabbīb̲ā*. Den gleichen Ausdruck haben uns die Acta Archelai erhalten, aber in Übertragung auf den Dritten Gesandten (VIII, 4; 12, 7 Beeson): ὅτε δὲ εἶδεν ὁ πατὴρ ὁ ζῶν θλιβομένην τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι, εὔσπλαγχνος ὢν καὶ ἐλεήμων, ἔπεμψε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἠγαπημένον εἰς σωτηρίαν τῆς ψυχῆς. Dieselbe Bezeichnung führt auch der mandäische Erlöser Mandā dhaijē. Daß eine Beziehung zum Evangelium (Mc. 1, 11 σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) besteht, ist wohl sicher.

5) Vgl. Mandäische Liturgien VIII—XV.

6) Nachr. Gött. Ges. Wisssch. 1918, 501 ff.

7) Eine besondere Veröffentlichung dieses Liedes erfolgte in der Orient. Lit. Ztg. 1926, 104 ff. Ich schrieb dort: „Die nahe Verwandtschaft des edessenischen Dialektes, den Theodor schreibt, mit dem südbabylonischen, der für seine Vorlage vorauszusetzen ist, hat . . . die originalgetreue Erhaltung dieses Stückes ermöglicht." Erst nachdem ich die kleine Arbeit druckfertig erklärt hatte, wurde mir durch die Güte des Herrn Dr. F. Saxl die Schrift von F. C. Burkitt, The religion of the Manichees (Cambridge 1925) zugänglich, in der m. E. der Beweis erbracht ist, daß Mani nicht — wie vor allem seinerzeit K. Kessler wollte — in einem mit dem Mandäischen nächstverwandten oder identischen südbabylonisch-aramäischen Dialekt, sondern syrisch schrieb, — was ja

daß es sich um zwei Strophen von je zwei Doppelversen handelt. Die Dreihebigkeit ist bei allen bis auf einen Vers ohne weiteres deutlich: nur im dritten Vers der ersten Strophe ist zweifellos eine Hebung zu viel; sie schwindet, wenn man das erste Wort, *alāhā*, „Gott", streicht: es ist dem Sinne nach entbehrlich, ja es stört die Symmetrie der Strophe.

ܐܠܗܐ ܟܝܢܐ

ܡܢܐ ܕܚܝܐ ܫܡܥܬܐ ܡܢ ܟܠܗ ܟܝܢܐ ܕܚܝܐ ܟܝܢܐ

ܘܠܐ ܢܒܥ ܐܡܝܢܘܬܐ [ܐܠܗܐ] ܕܚܝܐ ܟܝܢܐ ܕܫܩܠܐ ܕܢܘܪܐ

ܕܢܘܪ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܡܝܡܐ ܐܠܗܐ ܟܝܢܐ

ܐܝܟ ܟܠܗ ܡܕܥ ܐܝܟ ܟܠܗ ܡܕܥ

ܐܠܗܐ ܟܝܢܐ

ܟܠ ܢܘܪܐ ܟܠܗ ܡܕܥ ܕܐܝܬ ܟܠܗ ܐܝܬ ܐܝܬ

Daß wir hier ein originales Stück von Manis Dichtung vor uns haben, ist nicht zu bezweifeln. Theodor bar Kōnais Darstellung der manichäischen Kosmogonie ist aus einer Lehrschrift Manis exzerpiert, — aber während er im übrigen stark kürzt, zeigt der Erhaltungszustand dieser Verse, daß sie ohne Kürzung übernommen sind. So ist dies Gedicht das erste, das wir mit Sicherheit auf den „Gesandten an Babel" selber zurückführen können. Es stimmt auf das genaueste zu allem, was wir aus andern Quellen über seine Dichtung erschließen können.

Aber zurück zu der Frage nach „Ruf" und „Antwort". Was zunächst die sprachliche Form der beiden Worte angeht, so hat die Mehrdeutigkeit ihrer syrischen Form bisher das Verständnis etwas erschwert. Man hat die Formen *qrj'* und *ʿnj'* (beide mit Vokalpunkt über dem ersten Buchstaben) bisher — was natürlich vor dem Bekanntwerden der Turfantexte als das allein Mögliche erscheinen mußte. — als Part. Act. *qārjā* und *ʿānjā* aufgefaßt, sie mit „l'Appelant" bzw. „le Répondant" übersetzt und sich dadurch das sachliche Verständnis erschwert, — während die in den türkischen Fragmenten und dem Chinesischen Traktat als Lehnwörter auftretenden persischen Passivpartizipia *xrōštaγ* und *paδvāxtaγ* zeigen, daß auch im Syrischen das in der Schrift vom Part. Act. nicht unterschiedene Part. Pass. *qàrjā* und *ʿanjā*, „gerufen" und „geantwortet", anzusetzen ist. Wenn also am Ende der oben wiedergegebenen dichterischen Wechselrede auf einmal nicht mehr, wie man erwarten müßte, der Lebende Geist selber, sondern sein „Gerufenes", d. h. sein Ruf spricht, so bedeutet das ganz einfach, daß seine Anrede

eigentlich, wenn man seine Missionstätigkeit bedenkt, selbstverständlich ist. Wir haben also bei Th. b. K., speziell in dem wiedergefundenen Liede, Manis eigne Worte vor uns.

an den zu Erlösenden hypostasiert, zu einem selbständigen Gottwesen geworden ist, das anstelle des selber in der Lichtwelt bleibenden Lebenden Geistes in die Tiefe hinabeilt (so daß dieser, als Lichtwesen, nicht in direkte Berührung mit der Finsternis zu treten braucht). Das hat schon Cumont l. c. 24 A. 5, obwohl er den Passus „peu compréhensible" fand — er konnte ja die persischen Bezeichnungen noch nicht kennen—, vollkommen richtig erkannt: „Je conjecture que le premier est la Parole de l'Esprit, qui serait personnifiée," — und Prof. Reitzenstein hat die zugrunde liegende Vorstellung schlaglichtartig durch den Hinweis auf das nächstverwandte Symbol des „Briefes als Boten" erhellt (Das iran. Erl. Myst. 66ff.).

Natürlich verlangt die Symmetrie, daß auch das andre Korrelat der Wechselrede, das „Geantwortete", d. h. die Antwort des Urmenschen entsprechend behandelt wird: auch sie wird hypostasiert, — und damit ist eine sehr glückliche Möglichkeit gegeben, den Gedanken zu symbolisieren, daß nun auf den Weckruf hin das Selbst des Urmenschen zurückkehrt, während seine Seele, die fünf Lichtelemente, weiter in der Finsternis festgehalten wird. Für sein Selbst tritt eben seine Antwort ein[1]).

Mithin ist der Text des Theodor, wenn man die von mir begründete Übersetzung „Ruf" und „Antwort" für „Rufender" und „Antwortender" einsetzt, vollkommen klar. In seiner Vorlage wurden wohl die beiden Hypostasierungen präziser angegeben, — er mag das selber nicht mehr verstanden haben und hat die Darstellung gekürzt, — immerhin nicht so sehr, daß wir nicht noch den Gedanken vollständig eindeutig wiederherstellen könnten. Vor allem aber: sein Text ist der einzige, der uns das Verständnis der ursprünglichen Konzeption dieser beiden Gottheiten vermittelt.

Dazu müssen wir noch einmal auf das oben S. 250 f. mitgeteilte und besprochene türkische Fragment zurückgreifen. Die dort gegebene Schilderung ist nun ganz klar. Ihr voran geht eine, leider mitten im Satz beginnende, Aufzählung der fünf segensreichen Tätigkeiten eines Gottes[2]), und mit dem Gleichnis: „Wie das Wasser die Tür der Gewächse und Bäume auf der Erde öffnet, so öffnete auch Xrōštaγ der Gott dem

1) Auch das hat Cumont deutlich geahnt, wenn er in der zweiten Gottheit „l'Image ou la Forme de l'Homme [sc. primitif]" erkennt, „qui serait distincte de lui, puisqu'on voit, plus loin, qu'il est demeuré sur la terre des Ténèbres." Nur hat er den Sachverhalt noch nicht ganz so einfach sehen können, wie er ist. Einen Rückschritt gegenüber seiner Interpretation bedeutet die von Chavannes und Pelliot, l. c. 522.

2) In dem ich allerdings nicht mit Prof. Reitzenstein, obwohl der Wortlaut des Textes es nahelegt, Xrōštaγ selber sehen möchte: dazu ist dessen Stellung in der Hierarchie zu peripher, und sind die Funktionen des hier gemeinten Gottes zu umfassend.

Gotte Ōhrmazd [also: dem Urmenschen] und dem Fünfgott seine Tür", ist der Übergang zu einem Zitat aus der Kosmogonie gegeben. Daß es sich um eine „Einlage" handelt, hat bereits Prof. Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 8, erkannt, — wir können hinzufügen, daß sie aus einer Lehrschrift Manis stammt, deren Widerspiegelung in einer ganzen Reihe von Stücken der westlichen Überlieferung wie der Turfantexte wir jetzt immer deutlicher gewahren (vgl. die Schlußzusammenfassung). Da heißt es nun also (oben S. 251 A. 1), daß nach dem Aufstieg der beiden Gottheiten Ruf und Antwort der Lebendige Geist und die Mutter des Lebens herbeikommen. Sie lassen den Gott Ohrmazd, d. h. den Urmenschen, genauer: sein durch die „Antwort" vertretenes Selbst, in die Lichtwelt zurückkehren, und scheiden von ihm den Fünfgott, die in der Materie verbleibenden Lichtelemente, ab. Einen wichtigen weiteren Zug gibt noch Theodor (oben S. 264): der Lebende Geist „bekleidet sich" mit dem „Ruf", — dieser ist ja nur seine Manifestation, und das Symbol der „Bekleidung" oder „Rüstung" steht gleichwertig neben dem der „Erzeugung"; die Mutter „bekleidet sich" mit der „Antwort", ihrem „lieben Sohn", — die „Antwort" ist ja nichts andres als das Selbst des Urmenschen, der in der Darstellung des ersten Schöpfungsstadiums bzw. der ersten Triade als „Sohn" der „Mutter" erscheint: hier stehn also die beiden Symbole der Bekleidung und Erzeugung nebeneinander.

Und nun erst ist es uns erlaubt, die Erwähnungen der beiden Gottheiten im Chuastuanift und im Chinesischen Traktat zu würdigen: wie aus dem soeben behandelten Text über den Charakter von Xrōštaγ und Paδvāxtaγ schlechterdings nichts zu entnehmen wäre, wenn wir ihn nicht von Theodor kennten, so ist er nun in jenen beiden Texten bis auf geringe Spuren unkenntlich geworden. Immerhin sind sie im Chuastuanift wenigstens im Besitz ihrer ursprünglichen Funktion belassen und nur in einen andern Zusammenhang gerückt (XI A, S. 160f. Bang[1]): sie werden neben den „fünf seelensammelnden Engeln"

1) Da Prof. Bang sich im Kommentar zum Chuastuanift mehrfach zur Frage äußert, so seien hier noch einige Bemerkungen dazu erlaubt. Zu S. 203: Daß *xrōštaγ* und *paδvāxtaγ* nicht „Rufer" und „Antworter", sondern „Ruf" und „Antwort", wörtlich „das Gerufene" und „das Geantwortete" bedeuten, habe ich mit sachlichen und sprachlichen Gründen erwiesen. Zur Form bemerke ich noch, daß das im Neupersischen allgemein durchgedrungene Partizip auf *-ta* < mittelpers. *-taγ* auch schon als solches im Mittelpersischen vorkommt (vgl. Salemann, Grundr. iran. Phil. Ia 282, § 50, 24 und Horn, ibid. Ib 149). Zu S. 237 Anm. 2: Daß die drei Gottheiten, die in dem Bericht des Fihrist über die individuelle Auferstehung — bekanntlich einem Resumé des Šāβuhraγān, vgl. unten — den drei zarathustrischen Totenrichtern entsprechen, ist nicht unwahrscheinlich; jedoch folgt aus den obigen Darlegungen, daß eine Kombination von Xrōštaγ und Paδvāxtaγ mit Miθra und Rašnu nicht möglich ist. Auch mit dem Freund der Lichter wird man Miθra schwerlich in Verbindung bringen dürfen, — positiv steht nur fest, daß dieser — und zwar unzweifelhaft sekundär — mit dem Lebendigen Geist identifiziert worden ist. Über die in dem

(s. o. S. 248) als diejenigen genannt, die „das Licht des Fünfgottes, das zum Himmel aufsteigen und befreit werden soll" den Menschen vermitteln, sind also einfach, ohne Rücksicht auf ihr eigentliches Wesen, den Hilfsgöttern, denen das Geschäft der Seelensammlung obliegt, gleichgeordnet. Im Chinesischen Traktat ist zwar eine Spur ihres Wesens erhalten, wenn S. 542 in einer Aufzählung der dem Urgott zugeordneten Dreizehnerreihe von dem „trésor de [leurs] paroles" gesprochen wird, wozu die Herausgeber bemerken: „il semble bien qu'il y ait là une allusion au rôle parlant joué par l'Appelant et le Repondant [lies: l'Appel et la Réponse]": diese Rolle haben wir ja in Manis eignen Versen kennen gelernt. Die Erinnerung an diese ihre Rolle hat ihnen im Chinesischen Traktat noch zu einer merkwürdigen Umformung verholfen: sie erscheinen als eine Art himmlischer Nachtwächter („comme ceux qui crient les veilles de la nuit", S. 523, 530) und sind wesenlose Lückenbüßer in der Zwölfer- und Dreizehner-Systematik geworden, auf die ich hier nicht einzugehn beabsichtige.

Es bleibt nur noch die Frage nach der Bedeutung der beiden Götter im Rahmen von Manis religiösem System — ich betone das letzte Wort, denn wenn es irgendwo eine religiöse Gesamtdeutung des Makro- und Mikrokosmos von strikt durchgeführter, gedanklich klarer Systematik gibt, so ist es bei Mani der Fall; und ich bin überzeugt, daß die Zeit, wo wir ihn ebensosehr, wenn nicht stärker von einem einheitlichen Theorem als von einer religiösen Stimmung beherrscht sehn werden, nicht mehr fern ist. Ich meine, jene Frage ist nicht mehr schwer zu beantworten. Von den drei gnostischen Hauptsymbolen[1]) steht bei Mani das des Wortes ebenbürtig neben den beiden andern des Lichtes und des Lebens. Wie nun aber sein System den durchgehenden Doppelaspekt einmal der Erklärung des Welt- und Menschenwerdens, der Schöpfung, sodann der Anweisung zur Erlösung hat, so gewinnt auch jedes der drei Symbole eine entsprechende Doppelbedeutung: einmal die kosmologische, sodann die soteriologische. So erscheint denn das Wort — als die wichtigste bzw. dem Menschen

---

erwähnten Fihristbericht auftretenden Nebengottheiten läßt sich so lange nichts sagen, als wir keinen Parallelbericht mit deutlicheren Angaben nachweisen können. Schon die Bezeichnung des „Geleitenden Weisen" (*al-ḥakīm al-hādī*) ist unklar und der Zustand des Fihristtextes ebenso wie die Fälle von flüchtiger oder verkehrter Übersetzung an andern Stellen, die dem Verfasser des Fihrist nachzuweisen sind, verbieten es einstweilen, mit den Details dieses Berichtes zu operieren.

1) Wundervoll vereinigt in Od. Sal. 10,1:

„Der Herr hat meinen Mund geebnet durch sein Wort,
Und hat mein Herz geöffnet durch sein Licht,
Und hat in mir wohnen lassen sein unsterbliches Leben".

zugänglichste, weil verstehbare[1]) Manifestationsform Gottes — in der doppelten Gestalt des Schöpfungswortes und des Erlösungsrufes, — im konkreten Fall: Mani läßt einmal die Lichtschöpfung von Gott durch sein Wort geschaffen, „hervorgerufen" (s. o. S. 254 A. 1) sein (man bedenke, daß ja das Weltall zum Teil und der Mensch ganz und gar Teufelswerk sind, daß sich also auf sie das Schöpfungswort gar nicht beziehn kann, — im Gegensatz zu einer monistischen Schöpfungslehre wie der mosaischen oder zarathustrischen), — anderseits läßt er im zweiten Schöpfungsstadium durch seinen Boten den Weckruf zur Erlösung ergehn, der sich dann vielfach wiederholt: als Ruf des dritten Gesandten an Adam, der Propheten an die Menschheit, endlich als der „gewaltige Ruf", der den Weltuntergang und die ἀποκατάστασις ankündet[2]). Daß dieser Ruf selber zu einem Gott wird, versteht sich bei der Art der Götterbildung[3]) in der Gnosis überhaupt und bei Mani insbesondre leicht. Bei der strengen Korrespondenz von Erlösendem und Erlöstem aber — Prof. Reitzensteins Formulierung vom „erlösten Erlöser" (vgl. Das Iran. Erl. Myst. 116) ist allbekannt — versteht es sich nun ebenso, daß auch der Gegenruf des Erlösten hypostasiert, zu einem besondern Gottwesen erhoben wird. Wir haben es also bei Mani und seiner Lehre von den Göttern „Ruf" und „Antwort" nur mit der klar verständlichen Ausgestaltung eines einheitlichen, dabei sich im Sinne der Mehrheit von Leitideen in seinem System differenzierenden Logosgedankens zu tun. Während nun das

1) Eben daß das Wort, als Sinn- und Verständigungsträger, selber „geistig" ist, macht es für alle Religionen bzw. Theologien zum adäquatesten und fruchtbarsten Symbol für die Beziehung der Gottheit zum Menschen. Man halte dem die Unzulänglichkeiten entgegen, die etwa dem Lichtsymbol anhaften: indem Mani es in seinem System überall anbrachte, hat er diesem den merkwürdigen kryptomaterialistischen Charakter angeheftet, der die Beurteilung des Verhältnisses von mythologischem und gedanklichem Element in seiner Lehre so sehr erschwert.

2) Prof. Reitzenstein erinnert daran, daß auch dieser letzte Ruf in dem Fragment M 4 in „Himmelsbefehl und Erdenantwort" differenziert wird, vgl. Das iran. Erl. Myst. 15.

3) Die Lehre Manis ist für die allgemeine Religionsgeschichte deswegen vor allem instruktiv, weil sie durch ihre reichliche und — bei angemessener Interpretation wohl verständliche — Dokumentierung eins der beiden Hauptprinzipien der Aufstellung einer Mehrheit von Göttern einsichtig macht (und uns dadurch an ihrem Teil von dem Alpdruck des undefinierten Begriffes „Polytheismus" und seiner mechanischen Konfrontierung mit ebenso undefinierten Begriffen wie „Monotheismus" und „Henotheismus" zu befreien geeignet ist): das Prinzip der Verselbständigung und Hypostasierung der schöpferischen und weltdurchwaltenden Funktionen Gottes. (Das andre Prinzip ist das der aus äußeren, historisch-politischen Gründen erfolgenden Aneinanderreihung und Amalgamierung von Lokalgöttern, — ein Vorgang, der wohl für die allgemeine Historie, aber nur in sehr geringem Maße für die Frage nach dem Wesen einer Religion relevant ist, und dessen Ermittelung noch keineswegs Religionsgeschichte oder gar die Religionsgeschichte heißen darf.)

Schöpfungswort in allen vorderasiatischen Religionen mehr oder minder deutlich auftritt, und während der Erlösungsruf zu den Hauptfaktoren aller Mysterienreligionen gehört, haben wir in der speziellen Auffassung des „Rufes" als einer Manifestation des Lichtgesandten und der ihm korrespondierenden „Antwort" des Urmenschen bzw. der zu erlösenden Seele unbedingt eine Eigenkonzeption Manis zu erkennen[1]). Wie sie sich erklärt, deute ich hier nur noch an: sie entspricht einem beherrschenden Stilmotiv der manichäischen Religion, ihrem liturgischen Charakter. Die sprachliche Form — so dürfen wir sagen —, in der sich für Mani die Heilswahrheit gestaltete, ist die des responsorischen Hymnus, und sie erschloß sich ihm als solche durch seinen — historisch sicher bezeugten und ihn von allen andern Religionsstiftern unterscheidenden — lebendigen Sinn für die Kunst, insbesondere für Dichtung und Musik, sowie durch sein — ich wage den Ausdruck — lyrisches Temperament, das seiner religiösen Haltung jene unbeschreiblich zarte und unvergeßliche Grundstimmung des Heimwehs gibt. Als einen schönen authentischen Beleg für jenen liturgisch-responsorischen Stil können wir jetzt die vorhin restituierte Doppelstrophe nennen. —

3. Das zehnte Kapitel der Acta Archelai (S. 15—17 Beeson) ist für uns von besonderm Wert, weil es sehr plastisch den Gedanken der Verteilung der Seele κατ' ἐξοχήν, d. h. der göttlichen Lichtsubstanz — des Jesus patibilis, vgl. die schöne Interpretation Cumonts l. c. 48 — in den verschiedenen geschaffenen Dingen zum Ausdruck bringt und zugleich den entsprechenden Gedanken, daß ein jeder in eben diejenige Gestalt beim Tode übergeht, die er im Leben verletzt hat. Der Mörder wird zum Aussätzigen, der Mäher zum Stummen, denn er gleicht in seiner Tätigkeit den Teufeln, die die Rüstung des Urmenschen verschlangen: darum muß er in Getreide verwandelt werden — es folgt die Aufzählung von fünf Arten —, um gemäht und gedroschen zu werden. Wer Brot ißt, muß zu Brot und verzehrt werden. Wer einen Vogel oder eine Maus tötet, nimmt die Gestalt eben dieser Tiere an. Der Reiche wird zum Armen und muß umherwandern und betteln, um dann zur ewigen Strafe (εἰς κόλασιν αἰώνιον) einzugehn. Da dieser Körper den Archonten (Teufeln) und der Materie gehört, so muß, wer einen περσέα-Baum pflanzt, durch viele Körper gehn, bis der Baum umgehauen wird, bis also die Folge seines Vergehns getilgt ist. Wer sich ein Haus baut, wird in alle Körper verstreut. Wenn jemand sich wäscht, so heftet er seine eigne Seele ins Wasser (εἰς τὸ ὕδωρ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν πήσσει). Wenn jemand den Electi ihren Bedarf nicht liefert, so verfällt er der

1) Daß sie mit dem mandäischen Begriffspaar „Rede und Erhörung" nichts zu tun hat, habe ich schon 'Islam' XIII 324 gesagt.

Höllenstrafe und wird als Auditor (κατηχούμενος) wiederverkörpert, bis er es reichlich tut. Die Electi, die ihre Nahrung nicht selber beschaffen, sondern sie von den Auditores geliefert erhalten, können sie „unschuldig" genießen und dabei für jene beten. Das wird etwas ausgeführt, dann folgt ein in diesem Zusammenhang ganz unverständlicher Satz, nach dem es noch andre Welten gibt, in denen die Gestirne aufgehn, wenn sie in dieser Welt untergehn (καὶ πάλιν εἰσὶν ἕτεροι κόσμοι τινές, τῶν φωστήρων δυνάντων ἀπὸ τούτου τοῦ κόσμου, ἐξ ὧν ἀνατέλλουσι.) Und wenn jemand auf dem Boden geht, so verletzt er die Erde; wer die Hand bewegt, verletzt die Luft, denn diese ist die Seele der Menschen, Tiere, Vögel, Fische und Reptilien. Und wenn jemand in der Welt ist, so ist sein Körper nicht von Gott, sondern von der Materie, er ist Finsternis und muß daher verfinstert werden.

So klar der oben zusammengefaßte Grundgedanke ist, so sehr macht die Einzelausführung den Eindruck verständnisloser Kompilation. Daß aber die aus dem Kapitel sprechende, für unsre Begriffe von Ethik unverständliche Haltung, der jede noch so geringfügige Handlung und Bewegung, da ja notwendig mit irgendeiner Verletzung der Lichtsubstanz verbunden, ipso facto Sünde bedeuten mußte, nicht übertrieben ist, lernen wir aus den genau entsprechenden Beichtformeln des Chuastuanift (vgl. bes. Kap. III, V, XV Bang). Sehr merkwürdig ist auch das Ressentiment gegen den Reichtum.

Der Eingang des Kapitels bereitet nun der Interpretation besondre Schwierigkeiten, weil er — um das Ergebnis vorwegzunehmen — mehrere manichäische Gedanken so undeutlich und abgerissen angibt, daß nur die Hinzuziehung andrer Quellen das Verständnis erschließt: Er lautet: Ἐρῶ δὲ ὑμῖν καὶ τοῦτο, πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς πέντε σώματα [Lat.: *quomodo et animae in alia quoque* (!) *corpora transfunduntur*]. πρῶτον καθαρίζεται μικρόν τι ἀπ' αὐτῆς, εἶτα μεταγγίζεται εἰς κυνὸς ἢ εἰς καμήλου ἢ εἰς ἑτέρου ζῴου σῶμα. ἐὰν δὲ ᾖ πεφονευκυῖα ψυχή, εἰς κελεφῶν σώματα μεταφέρεται· ἐὰν δὲ θερίσασα εὑρεθῇ, εἰς μογγιλάλους. τῆς δὲ ψυχῆς ἐστι τὰ ὀνόματα ταῦτα, νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός. οἱ δὲ θερισταὶ ὅσοι θερίζουσιν ἐοίκασι τοῖς ἄρχουσι τοῖς ἀπ' ἀρχῆς οὖσιν εἰς τὸ σκότος, ὅτε ἔφαγον ἐκ τῆς τοῦ πρώτου ἀνθρώπου πανοπλίας· διὸ ἀνάγκη αὐτοὺς μεταγγισθῆναι εἰς χόρτον ἢ εἰς φασήλια ἢ εἰς κριθὴν ἢ εἰς στάχυν ἢ εἰς λάχανα, ἵνα θερισθῶσι καὶ κοπῶσι κτλ. Hier ist nun zunächst deutlich, daß die Aufzählung der fünf ὀνόματα der Seele ein nachträglicher Zusatz ist, der die bereits begonnene Darstellung der Vergeltung für das Mähen von Getreide unterbricht. Wir können sogleich hinzufügen, daß diese Aufzählung hier fälschlich eingesetzt ist: denn die Parallelüberlieferung (vgl. Cumont S. 10 Anm. 3) zeigt, daß die fünf Namen — wir

kommen auf sie noch zurück — vielmehr den fünf Äonen oder Lichtgliedern zukommen, die neben dem Urgott stehn und nach dem Fihrist speziell die fünf Glieder des Lichtäthers sind. Für die Interpretation des Vorhergehenden, insbesondre der Wendung εἰς πέντε σώματα, scheidet dieser Satz also aus.

Um weiterzukommen, müssen wir zunächst fragen, wer überhaupt nach manichäischer Lehre von der Strafe der Wiederverkörperung betroffen wird. Die Angaben des Fihrist über das Leben nach dem Tode lassen darüber keinen Zweifel: die Electi gehn unmittelbar den Weg ins Paradies, die Sünder d. h. die Nichtmanichäer den Weg in die Hölle, — nur die Auditores[1]) gehn den Weg in die Welt und ihre Schrecken, bis sie nach langer Irrfahrt ihrerseits an dem Los der Electi Anteil erhalten. Also bezieht sich unser Kapitel auf sie, und mit der ψυχή ist die Seele der Auditores gemeint. Damit erklärt sich auch die Angabe, daß „zuerst" d. h. unmittelbar nach dem Tode eines Auditor, „ein wenig von ihr gereinigt wird": das ist die bei seinem Tode bereits ausscheidbare Lichtmenge, die nur quantitativ sehr viel geringer ist als beim Electus. Anderseits zeigt der Satz, daß nicht an die „Sünder" gedacht sein kann[2]). Nun gibt unser Text nur drei Formen der Wiederverkörperung an: in die Gestalt von Tieren, Menschen und Pflanzen, — die Erwähnung der letzteren führt dann den Verfasser ins Detail, zu einer vollständigen Darlegung, welche πέντε σώματα gemeint sind, kommt es nicht.

Mit vollem Recht hat Prof. Bang[3]) hierzu eine Parallele aus dem Chinesischen Traktat beigebracht (Chavannes-Pelliot l. c. 533f.), wo der Ur-

---

1) Der Auditor heißt hier (Flügel, Mani 70, 12) *muḥārib* „Krieger", also: στρατιώτης — *miles*. Damit ist — da der Passus aus Manis Šāβuhraγān stammt — dieser in den Mithramysterien (3. Weihegrad) und auch sonst vielfach auftretende Begriff (vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra[2] 138, 141ff., R. Reitzenstein, Die hell. Myst. Rel.[2] 71ff.) auch für Mani gesichert.

2) Flügel, Mani 350f. glaubt, daß Mani auch für die „Sünder" eine Möglichkeit der Läuterung eingeräumt habe. Das ist undenkbar, — da doch Mani, in einem bei Bērūnī erhaltenen Zitat aus dem „Buch der Geheimnisse", alle, an die die Offenbarung nicht gelangt ist, also alle, die nicht zur manichäischen Gemeinde gehören, ohne Unterschied von der Erlösung ausschließt. Auch der Wortlaut im Fihrist spricht dagegen.

3) Ung. Jahrb. V, 1925, 41ff. Der Aufsatz dient dem glänzend gelungenen Nachweis, daß die Bezeichnung für „Aussatz" im Codex Cumanicus, *kelepen*, mit dem in unserm Textzitat vorkommenden κελεφός (lat. *elephantiacus*) „aussätzig" zusammengehört. Was nun dies griechische Wort anlangt, so darf ich hinzufügen, daß es — obwohl Boisacq dafür schon eine indogermanische Etymologie zur Verfügung hatte — unzweifelhaft ein aramäisches Lehnwort ist (was ja beim Autor der Acta und ihrem Benutzer Epiphanius nicht auffällt): von dem gemeinsemitischen Stamm *qlp*, „decorticavit" (vgl. die akkadischen Nomina, die W. Albrecht, Orient. Lit. Ztg. 1921, 59 aufführt, ferner den bekannten Terminus der jüdischen Kabbala *qlīfā* „Schale" und die arabischen Stämme *qlf* und *ǧlf*) bildet das Syrische *qlāfā* „Schale, Rinde", *qlāfānā* „Aussatz", *qallāfūtā* „Krätze". Da das Wort

teufel eine Gegenschöpfung zu den beiden Lichtschiffen (Sonne und Mond) schafft, um die „Lichtnatur“ zu betrügen, so daß sie diese Schiffe der Finsternis besteigt, in die Hölle eintritt, in die fünf Existenzformen übergeht und schwer daraus befreit werden kann. Die Herausgeber bemerken, daß sowohl für Hölle wie für die fünf Existenzformen buddhistische Termini im Text stehn. Aber daraus wird keinesfalls geschlossen werden können, daß damit notwendig auch eine buddhistische Vorstellung gemeint sei und daß darum auch die πέντε σώματα eine solche widerspiegelten. Vielmehr bezeichnen diese eine echt manichäische Vorstellung, die nur — wie so viele verwandte — im Chinesischen Traktat in die buddhistische Terminologie übersetzt ist.

Denn der „Weg in die Welt“ kann doch nur ein Weg durch die fünf finstern Elemente sein, die der Teufel wider die fünf Lichtelemente des Urmenschen geschaffen hat, und die, mit diesen vermischt und sie fesselnd, den Stoff zum Aufbau der Welt hergegeben haben. Hier helfen nun zwei Zitate bei Augustin weiter, die beide auf die Epistula fundamenti zurückgehen: *Quinque elementa, quae genuerunt principes proprios, genti tribuunt tenebrarum, eaque elementa his nominibus nuncupant: fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum. In fumo nata animalia bipedia, unde homines ducere originem censent, in tenebris serpentia, in igne quadrupedia, in aquis natatilia, in vento volatilia* (De haeres. 46, Baur l. c. 21 f.), und *Novimus enim tenebras, aquas, ventos, ignem, fumum; novimus etiam animalia serpentia, natantia, volantia, quadrupedia, bipedia* (Contra epist. fundam. 31 [233, 13 Zycha], Baur l. c. 23). Es ist doch wohl sehr wahrscheinlich, daß mit den πέντε σώματα eben diese fünf Gattungen von Lebewesen, die den fünf finstern Elementen entsprechen, gemeint sind; und dafür läßt sich als ein m. E. sehr starkes Argument anführen, daß diese Reihe in unserm Kapitel ebenfalls vorkommt. Denn im vorletzten Satz (S. 17,9 Beeson) heißt es: καὶ ὁ κινῶν τὴν χεῖρα βλάπτει τὸν ἀέρα, ἐπειδὴ [beachte die Unmotiviertheit dieser Begründung!] ὁ ἀὴρ ψυχή ἐστι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πετεινῶν καὶ τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ἑρπετῶν. Damit ist zum mindesten die Möglichkeit dargetan, daß der Verfasser, der die πέντε σώματα nicht näher bezeichnet, aber diese fünf Gattungen fast im gleichen Atem nennt, unter jenen diese hat verstanden wissen

---

auch ins Armenische entlehnt ist (*kełevank‘* „Schuppen“, Hübschmann, Arm. Gramm. 307), so könnte das komanische *kelepen* auch ohne den Umweg über das Griechische im Kaukasusgebiet entlehnt sein. — Erst nachdem ich dies festgestellt und Prof. Bang mitgeteilt hatte, fand ich, daß bereits P. de Lagarde, Armenische Studien 1139 (Abh. Gött. Ges. XXII, 1877), den Hübschmann nicht zitiert, den Zusammenhang gesehn, aber aus einem mir nicht ersichtlichen Grunde bezweifelt hat („κελεφία *aussatz* aus Epiphanius bei Du Cange append 98 würde ich sicher hierher [zu arm. *kełev* etc.] ziehen, wenn κελεφός *aussätziger* nicht wäre“, — das Adj. ist doch gewiß sekundär nach dem Subst. gebildet).

wollen[1]). Jedenfalls braucht also die Interpretation nicht auf Buddhistisches zu rekurrieren[2]).

Wir kehren zu der Frage zurück, wie sich der Wechsel der Bezeichnungen „Urmensch" und „Ohrmazd" in der manichäischen Überlieferung erklärt und betrachten zunächst zwei Turfanfragmente, die ein neues Motiv bringen. In dem mehrfach besprochenen Salemannschen Fragment S 9[3]) erscheint Ohrmazd zunächst als Urmensch, im weitern Verlauf des Textes aber wird er geradezu als der „gute Gott" überhaupt bezeichnet. Der Wortsinn des Textes ist in vielem noch sehr undeutlich, aber diese Gleichsetzung geht unzweifelhaft aus dem Satz b 14—19 hervor: „Die einsichtige Seele des Glücklichen — Auferstehung ward ihr (zu teil), sie glaubte an das Wissen Ōhrmazds, des Guten Gottes" (*zīr gyān ēγ nēvbaxt ristāhēziš būδ ānāδ varravistōš dānišn ī ōhrmizd ī nēv xᵛaδāy*)[4]). Von dem Stück aus dem Fragment M2, das durch Andreas' Übersetzung (bei Reitzenstein, Das mand. Buch 26f.) bekannt ist, läßt sich zum mindesten soviel sagen, daß hier Ōhrmazd dem Fünfgott — der in S 9, wie wir sahen, besonders deutlich mit der „Seele" gleichgesetzt wird, während M 2 von der „Lichtkraft" bzw. den „fünf Lichtern" redet — als Retter und Helfer gegenübergestellt wird. Natürlich folgt daraus nicht, daß beide in diesem Texte als zwei selbständig nebeneinanderstehende Wesen aufgefaßt würden, sie entsprechen vielmehr einander wie „Selbst" und „Seele" (s. o. S. 266). Aber während in den meisten Turfantexten Urmensch und Urgott unter den Namen Ōhrmazd und Zurvān voneinander unterschieden werden, wird in den beiden vorliegenden Texten nur von Ōhrmazd gesprochen, der in sich das Wesen des Urgottes mit dem des — unter Zurücklassung seiner Rüstung aus der Materie befreiten — Urmenschen vereinigt. Die Erklärung dafür ergibt sich unschwer bei der Betrachtung der stilistischen Eigenart der beiden Texte: sie sind beide in einem ganz ungewöhnlichen Maße auf reine theoretische Betrachtung gestellt und verzichten auf den ganzen mythologischen Ap-

1) Vgl. auch oben S. 190f. Die daneben sicher — auch in unserm Kapitel — bezeugte Vorstellung einer Wiederverkörperung in Pflanzengestalt stand wohl für sich. Ich kenne in der manichäischen Überlieferung keine Fünferreihe, in der die Pflanzen auftreten.

2) Auf die eingehende Untersuchung der manichäischen Seelenwanderungslehre, die unlängst A. V. W. Jackson angestellt hat (The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism, Journ. Amer. Orient. Soc. 1925, 246ff.) kann ich hier nur hinweisen.

3) Der Titel des Fragmentes ist zerstört, er schließt mit dem von einem voraufgehenden Nomen abhängig zu denkenden Wort *zinda(k)karī*. Mit Rücksicht auf Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 40 und L. Troje, l. c. 45 Anm. 1 möchte ich bemerken, daß das Wort „Lebendigmachung", nicht „Beseelung" (ψύχωσις) bedeutet.

4) Die beiden Ausdrücke für „Auferstehung und „glauben" sind zoroastrisch.

parat, den wir in kosmogonischen und eschatologischen Schilderungen zu finden gewohnt sind. Dafür reden sie in auffallender Weise die Sprache parsischer, d. h. zoroastrischer, theologischer Schriften: die Darstellung von M 2 ist ganz an dem Gegensatz von Licht und Finsternis orientiert, die mit Ōhrmizd und Ahrmēn identifiziert werden[1]), und noch deutlicher ist der zoroastrische Stil in dem mehrfach zitierten Petersburger Fragment S 9: die Teufel erscheinen unter ihren zoroastrischen Namen und mit einem auf awestischen Sprachgebrauch hinweisenden Attribut (a 1: *dēvān ōšgarān* „die verderblichen Dēvs"), neben ihnen erscheinen die aus dem Awesta wohlbekannten Gestalten der „Lüge" (*druxš*, a 7, 25) und der „Feen" (*harv parīγ*, a 26), und als ihr Inbegriff tritt der zoroastrische Dämon der „Gier" auf, wiederum mit einem entsprechendem Attribut (*āz ī darvand*, b 3). Zur Bezeichnung der Finsternis bzw. der Materie (Salemann übersetzt „Unreinheit") dient ein spezieller Terminus des zoroastrischen Rituals, der dort den Inbegriff aller Unreinheit, das was mit „Leichen" in Berührung gekommen ist, ausdrückt (*nasāh*, a 8, 15, 21 usw.). Wir haben darum in den beiden Texten Bearbeitungen der ursprünglichen Lehrdarstellung, die zwar deren Gedanken getreu wiedergeben, aber zugleich, unter starker Hervorhebung des spekulativen Gehaltes, die Sprache der Zoroastrier reden, also wohl aus der manichäischen Mission in (Ost-) Iran hervorgegangen sind. Sie sind ein — leider nicht allzu ergibiges — Pendant zum Chinesischen Traktat, dessen Sprache sich der der Buddhisten weitestgehend anpaßt. Die Frage, wieweit dieser Wechsel der Stilform auf Mani selber zurückgeht, wollen wir im Augenblick noch offen lassen.

Diese Umstilisierung erklärt uns nun, daß die beiden Texte nicht mehr

1) Wenn Andreas hier im letzten Satze übersetzt „weil von ihnen Ohromēn samt der Feindseligkeit festgehalten und gebunden wurde", so darf man hinter „Feindseligkeit" den zoroastrischen Terminus *paδyāraγ(īh)* vermuten. — Ich möchte noch auf folgendes hinweisen. Der Text unterscheidet zwischen zwei Gruppen von Seelen („Lichtkraft"), solchen, die trotz ihrer Vermischung mit der Finsternis auf Erlösung hoffen, und solchen, die es nicht tun (und darum nicht erlöst werden). Von den letzteren heißt es nach Andreas' Übersetzung (l. c. 26): „aber jene Lichtkraft, die sich mit der Finsternis so vermischt, daß sie davon nicht wieder abgetrennt wird, hat infolgedessen nichts wesensgleiches. Deswegen weil sie von früher her vorausgesehen (?) (hatte): was ist mein Geschaffenwerden? Und aus diesem Grunde (ward) sie von ihnen (? den Göttern) nicht als mit ihnen von gleichem Ursprung gerufen." Damit ist doch jedenfalls eine Gedankensünde dieser Seelen — im Gegensatz zu der Erlösungsgewißheit der andern —, nämlich an einen Zweifel, dem sie sich hingaben, gedacht, und das erinnert sogleich an den von Eznik und Šahrastānī überlieferten Mythos von der Erzeugung Ōhrmazds und Ahrimans aus dem Denken des Urgottes Zurvān: aus seinem schlechten Denken, nämlich aus seinem Zweifel ging als erster der Böse Geist hervor, dem der Gute Geist, als Frucht seines guten Denkens, erst als zweiter nachfolgte. Dies Motiv dürfte in unserm Text — zweifellos in sehr gelungener Übertragung — verwendet sein und dürfte geeignet sein, die Übersetzung zu fördern.

von der aus Theodor bar Kōnai bekannten Vielheit von Gottwesen reden, sondern sie in dem éinen Gott der Zoroastrier, in Ohrmazd, zusammenfassen: sein Name dient nun den manichäischen Autoren dazu, um die Gottheit im allgemeinen Sinne zu bezeichnen. Für den „Urmenschen" Manis fanden sie in der zoroastrischen Überlieferung kein genau entsprechendes Gegenstück, dessen Namen sie hätten einführen können. Das führt zu dem unausweichlichen Schluß, daß für die parsische Theologie, deren Sprache die Verfasser der beiden Texte zu treffen suchen, bereits an die Stelle des göttlichen Urmenschen — entsprechend der in den parsischen Schriften überall hervortretenden Tendenz, vgl. S. 241 A. 3 — der von Gott geschaffene erste Mensch, der Vater des Menschengeschlechtes getreten ist. Und dies scheint nun durch die ins Zoroastrische umstilisierte Kosmogonie des persischen Fragmentes T III 260 bestätigt zu werden, — denn nach den gelegentlichen Mitteilungen von F. C. Andreas (Nachr. Gött. Ges. 1911), heißen in ihr, wie Prof. Reitzenstein mir aus seiner Erinnerung bestätigt, die beiden ersten Menschen — also nach der bei Theodor bar Kōnai erhaltenen „urmanichäischen" Überlieferung: Adam und Eva — Gēmurd und Murdyānaγ (zu den Namen vgl. oben S. 209 A. 5, 226 A. 1), wobei also Gayōmard, seines ursprünglichen Wesens entkleidet, an die Stelle des Mahryaγ eingerückt ist. Eine seltsame Wandlung! Mani selber hatte mit seinem Urmenschen eine Gestalt der ältesten iranischen Theologie zu neuem Leben geweckt, — aber den Zoroastriern selber war sie so verblaßt, daß sie den Missionaren seiner Lehre, als sie diese für Zoroastrier mundgerecht zu machen suchten, keinen Anknüpfungspunkt mehr bot. So verschmolzen sie den manichäischen Urmenschen kraft seines göttlichen Wesens mit dem höchsten Gott selber und übertrugen dafür den alten Namen des iranischen Urmenschen auf den manichäischen Adam, der doch ein Sohn der Dämonen ist.

Aber dieser Typus der Übertragung der manichäischen Lehre in zoroastrische Sprache ist — wenigstens in den bisher bekannten Fragmenten — zwar, wie ich gezeigt zu haben glaube, mit zureichender Deutlichkeit, aber ungleich spärlicher bezeugt als ein andrer, der aus der Assimilation an eine andre Form der parsischen Religion hervorgegangen ist, an diejenige nämlich, die über Ohrmazd noch seinen „Vater" Zurvān als den Urgott rückt. Nach diesem zweiten Typus wird nun — die klarsten und detailliertesten Belege liefert das Chuastuanift — der manichäische Urgott mit Zurvān, sein „Sohn", der Urmensch, mit Ohrmazd identifiziert[1]).

1) Noch weiter geht das türkische Fragment T II K 2a (A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I 21), das bereits Prof. Reitzenstein in diesen Zusammenhang gerückt hat (Das iran. Erl. Myst. 41, danach auch L. Troje l. c. 45 A. 2, mit der unhalt-

Die Bezeichnung, die Mani selber dem höchsten Gott gab, ist durch die übereinstimmenden Angaben bei Theodor bar Kōnai (*abā drabbūtā*), im Fihrist (*abu'l-ʿaẓama*) und in der griechischen Abschwörungsformel (πατὴρ τοῦ μεγέθους) einerseits, in einem leider sehr zerstörten persischen Fragment (*pid i vazurgī* [= *vazurgīft*], Frgm. P, Sitzber. Berl. Akad. 1904, 350) anderseits gesichert: er nannte ihn „Vater der Größe" (die Übersetzung „Vater der Großherrlichkeit" ist nicht begründet), und es ist unmöglich, hier die mandäische Parallele („Herr der Größe", *mārā drabbūṭā*) zu verkennen. Auch die bei den Mandäern korrespondierende Bezeichnung „großer (erhabener) Lichtkönig" (*malkā rabbā* (*rāmā*) *danhūrā*) findet in dem „König der Lichtparadiese" (*malik ǧinān an-nūr*) des Fihrist und noch deutlicher in dem „Lichtkönig" (*rōšnkāv*) der Turfanfragmente ihre Entsprechung. Aber das Gewöhnliche ist es, daß diese ursprünglichen Namen bei der Übersetzung der manichäischen Texte in die (ost-)iranischen und zentralasiatischen Landessprachen „mitübersetzt"[1]) werden, und zwar tritt dafür, wie gezeigt, entweder der höchste Gott der zoroastrischen Orthodoxie, Ōhrmazd, oder der alte Urgott Zurvān ein.

Danach ist nun auch der Wechsel der Bezeichnungen für den Urmenschen zu beurteilen: das Ursprüngliche hat auch hier — außer einem einzigen Turfanfragment — nur die westliche Überlieferung erhalten, nach der Mani eben vom „Urmenschen" (*nāšā qaδmājā*, *insān qadīm*, πρῶτος ἄνθρωπος, *primus homo*, — entsprechend dem mandäischen *gabrā qaδmājā*) sprach und ihn mit der „Seele" identifizierte. Wenn auch hier die Abhängigkeit Manis von den Mandäern zu bezweifeln ist, weil es schwer denkbar wäre, daß die eben erwähnte, in den mandäischen Texten selten auftretende Bezeichnung bei ihm eine so starke Resonanz gefunden hätte, und wenn man hervorhebt, daß der manichäische Urmensch vielmehr die Züge des mandäischen Gesandten (Mandā ḏhaijē und Hibil-Zīwā) trägt, so muß doch das Eine zugegeben werden, daß die Konzeption jenes Namens bei Mani nur aus aramäischem Sprachempfinden[2]) verstanden werden kann: nur das Ara-

baren Schlußfolgerung, daß dies Fragment dem ursprünglichen Sachverhalt am nächsten stehe, — das Gegenteil ist der Fall). Hier wird nämlich der Urmensch-Ōhrmazd weiter mit Zurvān-Āzrua identifiziert und so erscheint dieser als Träger der fünf Lichtelemente. Die richtige Erklärung hat bereits A. von Le Coq (Anm. 28, S. 42) in klaren Worten gegeben.

1) Diesen überaus glücklichen Ausdruck gebrauchte seinerzeit Prof. Lüders bei einer entsprechenden Veranlassung im Kolleg. — Daß die christliche Mission bei der Übersetzung des Gottesnamens bis heute ähnlich verfährt, dafür bietet eine von der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft (London 1904) herausgegebene, höchst lehrreiche Broschüre, die u. a. den Vers Ev. Joh. 3, 16 nach den Übersetzungen der Gesellschaft in über 300 Sprachen mitteilt, eine Menge interessanter Beispiele.

2) Daß dieses in einem genau entsprechenden Fall auch den syrischen Autor der

mäische, nicht das Persische[1]), gab ihm — in dem Worte *qaδmājā* — einen Begriff an die Hand, dessen Bedeutungsumfang über das rein Numerische („erster") ins Metaphysische („uranfänglich") reichte. Indem nun der Urmensch als „Sohn" des Urgottes gefaßt wurde, war die Wiedergabe beider mit den Götternamen Ōhrmazd und Zurvān im „iranisierenden" Manichäismus sachlich durchaus gerechtfertigt. Es zeigt sich aber — und das zu erklären ist der Sinn dieser Abhandlung —, daß diese Namensübertragung zwar sicher von Mani selber in die Wege geleitet ist, daß sie aber sachlich seine Lehre in nichts verändert und ihr nichts Neues hinzubringt: sie bedeutet lediglich eine mechanische „Umetikettierung" und ist eine bloße Angelegenheit der Übersetzungstechnik.

Dafür, daß die Identifizierung des „Vaters der Größe" mit Zurvān speziell im zentralasiatischen Manichäismus zu lokalisieren ist, möchte ich vor allem auf den längst bekannten Parallelvorgang im zentralasiatischen Buddhismus hinweisen, der sich jetzt bereits in den Urkunden des soghdischen und uigurischen Buddhismus voll durchgeführt zeigt (vgl. Chavannes-Pelliot l. c. 542 A. 2 mit den Bemerkungen von Gauthiot). Ich kann diesen Vorgang nur so verstehn, daß sowohl die buddhistischen wie die manichäischen Missionare[2]) unter den Soghdiern ihre höchste Gottheit (Brahma bzw. den Vater der Größe) auf den Namen des höchsten Gottes der iranischen Landesreligion, Zurvān-Äzrua umbenannten. Daß die Buddhisten sich auch sonst — wenn auch viel zurückhaltender — der Sprache der iranischen Religion anpaßten, dafür hat unlängst P. Tedesco einen schönen Beleg beigebracht, indem er an

---

arabisch erhaltenen „Theologie des Aristoteles" geleitet hat, habe ich in dem oben S. 207 A. 3 zitierten Aufsatz S. 224 zu zeigen versucht.

1) Andreas übersetzt jedoch, wie sich zeigen wird: mit vollem Recht, das in dem alsbald zu besprechenden Fragment M 473a auftretende Adjektiv *nuxvēr* bei Reitzenstein, Das mand. Buch 50, mit „uranfänglich", gibt aber selber bei F. W. K. Müller, Handschriftenreste II, 111 als Grundbedeutung „Fürst, princeps" an (vgl. bes. seine Angaben bei A. Christensen, L'empire des Sassanides 113). Salemann, Manichaica IV 43f. (Izv. Imp. Akad. Nauk[6] 6, 1912) hat schlagend das arab. *nixvār* (mit Imāla: *nixvär* zu sprechen) „edel, Großer, stolz" als Lehnwort auf *nuxvēr* zurückgeführt. Daraus folgt, daß die metaphysisch-kosmologische Bedeutungsnuance dem pers. Wort von Haus aus nicht zukommt, wohl aber, wenn damit das syr. *qaδmājā* übersetzt werden soll.

2) Ich verstehe nicht recht, was die beiden französischen Gelehrten l. c. mit folgenden Sätzen sagen wollen: „Nous savons aujourd'hui que les anciens Turcs bouddhistes, comme aujourd'hui à leur suite les Mongols lamaïstes, connaissaient respectivement Indra et Brahma sous le noms d'Äzrua (Zervan) et d'Ormuzd. Or, ces emprunts eux aussi ne s'expliquent que par un manichéisme où Zervan était devenu le dieu suprème, le Père de la Grandeur, pour pouvoir être identifié à Brahma etc." Die soghdisch-buddhistischen Schriften zeigen doch bereits die gleiche Namensübertragung und damit deren Unabhängigkeit von dem analogen Verfahren der Manichäer. Denn der soghdische Buddhismus ist doch viel älter als der soghdische Manichäismus. (Ein besonders wichtiges Argument vgl. bei A. v. Staël-Holstein, bei W. Radloff, Tišastvustik [Bibl. Buddhica 12, 1910] S. 143).

zwei Stellen des soghdisch-buddhistischen Vessantarajātaka in dem von Gauthiot nicht erklärten Komplex *rywšn' yrδmnwh* eine Transkription der awestischen Paradiesesbezeichnung (*raoxšna*) *garōdəmāna*, mittelpers. *rōšn garōδmān* (vgl. oben S. 28f.) entdeckte (Bull. Soc. Ling. 23, 1922, 111f.).

Ein analoger Fall, auf den ich noch kurz eingehn muß, ist die in den manichäischen Turfanfragmenten mehrfach belegte Benennung der fünf Lichtelemente mit dem Namen der Amahraspands. Sie geht wohl kaum auf Mani selber zurück — welches aramäische Wort er für „Elemente" gebrauchte, wissen wir nicht —, sondern entspricht gleichfalls einer Anpassung an die Sprache der iranischen Religion — und zwar wiederum wohl speziell der ostiranischen Religion — zeigt also, daß diese die Amahraspands mit den Elementen gleichsetzte, — natürlich nicht mit den von Mani aufgestellten fünf Lichtelementen (Fihrist: leiser Lufthauch, Wind, Licht, Wasser, Feuer; Augustin: aer, ventus, lux, aqua, ignis), sondern mit dem altiranischen, durch die Parallelität mit dem chinesischen als vorzarathustrisch erwiesenen Elementenkanon: Feuer, Wasser, Metalle, Erde, Pflanzen (vgl. Reitzenstein, Die hell. Myst. Rel.[2] 91). Daraus folgt, daß die iranische Landesreligion, auf welche die manichäische Mission stieß, jene ältere Auffassung der neben dem höchsten Gott stehenden „Unsterblichen Heiligen" als Elementengötter bewahrte, — ebenso wie die Verehrung des Urgottes Zurvān — während Zarathustra sie zu rein geistigen Trägern der schöpferischen Funktionen seines Gottes — und zwar des Ohrmazd, nicht mehr des Zurvān — umdeutete[1]). Allerdings haben wir von dieser in Zentralasien vorauszusetzenden Form der iranischen Religion keinerlei direkte Zeugnisse, wohl aber die eindeutigen Spuren, die sie im Sprachgebrauch der späteren Missionsreligionen zurückgelassen hat: der buddhistischen, der manichäischen — und der christlich-nestorianischen. Denn daß die soeben vorgetragene Herleitung des Amahraspand-Begriffes im zentralasiatischen Manichäismus aus vormanichäischem Sprachgebrauch richtig ist, folgt nun mit Sicherheit aus einem Faktum, auf das ich schon 'Islam' XIII 333 aufmerksam gemacht habe: in einer christlich-soghdischen Übersetzung von Gal. 4, 3 (F. W. K. Müller, Soghdische Texte 84, 11) steht für στοιχεῖα des griech., *esṭukₛē* des — hier benutzten — syr. Textes *mardaspantē*. Das heißt mit andern Worten: im soghdischen Sprachgebrauch war die Bezeichnung „Amahra-

1) Diese Erklärung der zarathustrischen Aməšaspəntas, die wir F. C. Andreas verdanken (und die jetzt durch die schönen Beobachtungen von A. Christensen, Acta Orientaliaa IV 101ff., weiter gestützt wird), halte ich für so evident, daß es mir unbegreiflich ist, wie sie trotz der klaren Sprache der Gāthās bestritten werden kann.

spands" für „Elemente" so stereotyp, daß sie auch von den christlichen Missionaren ohne weiteres übernommen wurde. Denn selbstverständlich hielten diese sich an den allgemeinen Sprachgebrauch, — es ist schon aus chronologischen Gründen nicht daran zu denken, daß sie einen erst von soghdischen Manichäern gebildeten Terminus übernommen hätten. Vielmehr: wie vorhin die gemeinsame Bezeichnung des höchsten Gottes in der buddhistischen und der manichäischen Literatur der Soghdier, so beruht auch hier die gemeinsame Bezeichnung der Elemente in ihrer manichäischen und ihrer christlichen Literatur auf parallelen Entlehnungen aus einem älteren ostiranischen Sprachgebrauch, der eine bestimmte Form der iranischen Religion widerspiegelt[1]).

1) Eine andre Erklärung gibt es nicht. Die Annahme, die Bezeichnung des höchsten Gottes als Zurvān-Āzrua und der Elemente als Amahraspands sei erst von den manichäischen Missionaren zu den Soghdiern gebracht worden, würde zu der unannehmbaren Konsequenz führen, daß die soghdischen Buddhisten und Christen sich den manichäischen Sprachgebrauch angeeignet hätten. — Allerdings erstreckt diese meine Erklärung sich nur auf den Obertitel, noch nicht auf die Einzeltermini der beiden soghdischen Aufzählungen der fünf manichäischen Lichtelemente in den Fragmenten M 14 und M 133 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 98f.). Hier werden Wind, Wasser und Feuer mit den gewöhnlichen gemeiniranischen Worten bezeichnet, dagegen das Licht mit dem — sachlich vortrefflich passenden — zarathustrischen Namen eines der Amahraspands, nämlich des Feuergenius Ardvahišt („Beste Wahrheit") und der sanfte Lufthauch (= Äther) gar mit der aus dem Awesta bekannten Bezeichnung der „wahrhaftigen Fravahr's". Natürlich liegt auch hier nur eine Umbenennung — nicht eine sachliche Umdeutung — manichäischer Konzeptionen vor; im Falle des Lichts ist sie einsichtig, — im Falle des Lufthauches muß eine sonst m. W. nicht belegte, aber wohlverständliche Auffassung der Fravahrs in ihrer Einheit als eines „ätherischen" (hauchartigen) Elementes für die Form der iranischen Religion vorausgesetzt werden, deren Sprachgebrauch der Manichäismus sich anpaßte. Ich kann das hier nicht verfolgen, verweise aber auf die offenbar verwandte, aber hellenistisch beeinflußte Elemententheorie des Traktates 'Ulamā i Islām, bei Junker, Vortr. Bibl. Warburg 1921/22, 161 Anm. (Die Annahme von Scheftelowitz, l. c. 43, der *fravahr* im manichäischen Sinne auf das fünfte indische Element, den Äther (*ākāśa*) zurückführt, ist nicht begründbar. Außerdem erklärt sie gerade die Hauptsache nicht: warum für *ākāśa* anstatt irgendeines beliebigen Wortes für „Luftraum" o. ä. jener ganz abliegende religiöse Terminus gewählt wäre). — Aus weitern Mitteilungen, die nach Andreas Prof. Reitzenstein gegeben hat (Die hell. Myst. Rel.[2] 92, 239 und Nachr. Gött. Ges. 1922, 255f.) geht hervor, daß in dem Fragment M 14 außer den von F. W. K. Müller l. c. mitgeteilten Namen der fünf Elemente (des Urmenschen) auch die beiden andern Pentaden des Fihrist: die fünf — bei Theodor bar Kōnai, vgl. unten S. 285, allein genannten — als Hypostasen des göttlichen Wissens zu fassenden Äonen und die fünf als Tugenden gedachten Lichtglieder aufgezählt werden, und zwar mit der entscheidend wichtigen und die Angabe des Fihrist überhaupt erst verständlich machenden Erklärung, daß die letzteren speziell als die Glieder der hypostasierten Religion, der „Glorie der Religion" (pers. *farrah ī dēn*, türk. *din qutï, nom qutï*, gewöhnlich mit „Gesetzesmajestät" übersetzt, — vgl. einstweilen W. Bang, Beichtspiegel 234ff., Man. Hymnen 29f.) zu verstehn sind. Das wird durch den Chinesischen Traktat und seine türkische Übersetzung (A. von Le Coq, Türkische Manichaica III 15ff.) weiter bestätigt und ergänzt. Der Fihrist hat uns diese überaus wichtige Gestalt, mit der Mani einen zoroastrischen Grundbegriff erneuert hat, in

Diese verschiedenen ineinandergreifenden Untersuchungen dürften nun den Beweis erbracht haben, daß — was bisher noch nicht recht erkannt ist — in der Mehrzahl der Turfanfragmente eine Form der manichäischen Überlieferung vorliegt, die zwar gedanklich die Lehre Manis selber im allgemeinen getreu wiedergibt, jedoch in den Namen und Bezeichnungen eine weitgehende Assimilierung an ältere iranische, orthodoxe und heterodoxe, Religion durchgemacht hat, und daß diese Assimilierung Manis ursprüngliche Konzeption und Terminologie unkenntlich macht. Diese finden wir vielmehr in den Turfantexten gemeinhin nur in ihrer ursprünglichen Gestalt, wo sie mit der westlichen Überlieferung zusammengehn — wir haben ja eine nicht geringe Anzahl von wörtlichen Übereinstimmungen in der Darstellung der Kosmogonie hier und dort gefunden —, im übrigen wird die letztere für gewöhnlich den Vorzug verdienen, in erster Linie Theodor bar Kōnai, der allein durch die Sprache, in der er schrieb, vor allen andern die Chance hatte, Manis Gedanken in ihrer originären sprachlichen Form zu überliefern.

Ich muß nun versuchen, die Entstehung dieses Wechsels der Götternamen in den iranisch-türkischen Texten gegenüber der westlichen Überlieferung bzw. die in diesem Wechsel zum Ausdruck kommende Assimilation an die Terminologie der iranischen Religion zu erklären, soweit das heute, d. h. in einem Augenblick möglich ist, wo die iranisch-manichäischen Turfanfragmente erst zu einem Bruchteil bekannt sind. Zweierlei steht aber heute schon fest: der Prozeß dieser Namensumsetzung ist kein einmaliger, sondern hat sich in Etappen vollzogen — und er betrifft lediglich die Namen, nicht die Sache: der sachliche Gehalt von Manis Lehre wird durch den Wechsel der Götternamen nicht betroffen, er wird dadurch nur — und das war ja als Forderung mit der ausgesprochen missionierenden Tendenz der Lehre Manis von vornherein gegeben — dem Verständnis iranischer Hörer näher gebracht. Mit andern Worten: die iranisch-türkischen Texte zeigen uns eine sekundäre Umgestaltung der manichäischen Lehrdarstellung, eine Umgestaltung jedoch von reich stilistischem Belang. Sie geben also — und das ist entscheidend — unmittelbar nichts für die Frage aus, wieweit Mani in seinen Konzeptionen von der iranischen Religion abhängig war — diese Frage ist nur durch eine Analyse des gedanklichen Aufbaus der manichäischen Lehre zu entscheiden (siehe unten S. 295ff.) —, sie läßt

---

dem kosmogonischen Bericht unterschlagen, um sie erst in dem eschatologischen Bericht einzuführen. Die Veröffentlichung des Fragmentes M 14, das die Brücke zwischen dem Fihrist und der chinesisch-türkischen Überlieferung schlägt, gleichviel in welcher Form, ist mithin ein dringliches und unerläßliches Erfordernis, von dessen Erfüllung die weitere Erforschung des manichäischen Systemes abhängt.

uns dagegen erkennen, welches die Form der iranischen Religion war, auf die Mani und seine Missionare bei ihrem Vordringen nach Osten trafen, und wieweit sie ihnen bekannt wurde. Unter diesem Gesichtspunkt müssen die Texte fortan interpretiert werden.

Während es auf Grund der obigen Untersuchung als sicher gelten kann, daß die namentliche Gleichsetzung des „Vaters der Größe" mit Zurvān und der fünf Lichtelemente mit den Amahraspands erst in Ostiran bzw. in Zentralasien durchgeführt worden ist, und zwar weil dort vor und neben ihr ein analoger Vorgang in der Namens- und Begriffsbildung der soghdischen Buddhisten (Gleichsetzung von Brahma mit Zurvān) und der soghdischen Nestorianer (Gleichsetzung der paulinischen στοιχεῖα τοῦ κόσμου mit den Amahraspands) zu konstatieren ist[1]), so ist es nun doch anderseits sicher, daß die Umsetzung von Mani selber eingeleitet ist. Eine Fülle von Belegen gewähren die — unten noch weiter zu besprechenden — Fragmente aus seinem Šāβuhraγān (Müller, Handschr. II 11—25), vor denen wir die zweifellose Sicherheit haben, seine eignen Worte zu hören. Wir finden hier in großer Zahl von Mani die Termini der zoroastrischen Theologie und Ethik gebraucht: für Götter (*yazdān*), Engel (*frēstaγān*) und Dämonen (*dēvān*), Feen (*parīγān*), Mazanier (*mazanān*), Paradies (*vahištāv*) und Hölle (*dōšox*), Begierde (*āz*) und böse Lust (*avarzūγ*), fromm (*dēnvar*) und sündig (*duškirday*, *vināhgār*) bzw. der Sünde schuldig (*vināhgārī vāpurday*). Vor allem aber finden wir zwei Namensübersetzungen: Mani nennt hier den „Urmenschen" Ohrmazd (*Ōhrmizdbē*) und den „Lebendigen Geist" Mithra (*Mihryazd*). Neben dem Letzteren erscheinen fünf Hilfsgötter; sie sind natürlich identisch mit den fünf Göttern, die bei Theodor bar Kōnai neben dem Lebendigen Geist stehn und deren dort in der originalen Form erhaltene Namen lauten: Glanzschmuck, König der Ehre, Lichtadam, Ruhmeskönig, Träger (vgl. Cumont l. c. 22). Die Art, wie Mani diese Namen durch persische Begriffe ersetzt, ist besonders interessant: in der persischen religiösen Terminologie fand er nichts Entsprechendes und griff darum in die staatsrechtliche Terminologie, indem er die vier bereits im Awesta bezeugten Kategorien von Herrschaftsträgern („Hausherr" [*mānbēδ*], „Sippenherr" [*vīsbēδ*],

1) Einen weitern Beweis liefert das zweisprachige Fragment M 172 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 100—103), das einen mittelpersischen Text (Südwestdialekt) mit soghdischer Übersetzung enthält und, wie ich aus der Subskription (l. c. 101) mit Sicherheit schließe, aus Manis „Evangelium" stammt. Hier wird im persischen Text eine Trinität „Vater, Mutter, Sohn" ohne weitere Zusätze und am Schluß die „reinen Elemente" angerufen, die soghdische Übersetzung jedoch hat „Vater Gott Zurvān, Mutter Göttin Rāmrātūx (das ist die bisher unerklärte „Fröhlichkeit" des Fihrist!), Sohn Yišō (= Jesus)" und „die lebendigen Amahraspands" (*mārḍanī*)".

„Stammesherr" [*zandbēδ*], „Landesherr" [*dahībēδ*]) übernahm und, weil die Zahl nicht reichte, zur Vervollständigung eine außerhalb dieser Reihe stehende politische Chargenbezeichnung, die des „Wachtherrn" (*pāhraγbēδ*) — sie bezeichnet besonders den Kommandanten einer Grenzgarnison — hinzuzog[1]). Ich wiederhole, daß es sich dabei um eine rein formale, stiltechnische Modifikation handelt, durch welche die sachliche Auffassung der fünf Götter in keiner Weise berührt wird. Über die letzte und interessanteste dieser Namensübertragungen: die Bezeichnung Jesu als „Gott Verstandeswelt", spreche ich sogleich. Aber was es mit den iranischen Götternamen in den Turfanfragmenten in Wirklichkeit auf sich hat: daß sie lediglich eine stilistische, nicht eine sachliche Akkomodation der manichäischen an die zoroastrische Religion bedeuten, dürfte jetzt hinlänglich klar sein.

Gehn wir der Übersetzertechnik unsrer Quellen über den Manichäismus noch um zwei weitere Schritte nach! Wie vorhin bemerkt, ist uns der ursprüngliche Name des Urmenschen bisher nur in einem einzigen, dem Šāβuhraγān angehörenden, also Manis eigne Worte wiedergebenden Turfanfragment erhalten (M. 473 a, Text bei F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 22, revidierte Übersetzung von F. C. Andreas bei R. Reitzenstein, Das mand. Buch 50[2]). Dies Fragment gehört in einen andern sachlichen Zusammenhang als den der bisher behandelten kosmogonischen Überlieferung: es schildert die Endzeit und erwähnt eingangs, daß ein Gott, der als „jenes Manngeschöpf, das uranfängliche[3]), (und [erg. Andreas]) der erste Verstand und das (erste) Wissen" (*ōy nar -dām nuxvēr* ||| *ſratomīn*[4]) *xraδ uδ dānišn*) bezeichnet wird[5]) und von dem es weiter heißt, daß er auch nachher Jahr um Jahr und Zeit um Zeit — d. h. zu jeder Generation[6]) — Verstand und Wissen in die Welt sandte. Zunächst ist Andreas' Ergänzung von *uδ* „und" in der Lücke, die Müller nach *nuxvēr*

1) Die fünf persischen Bezeichnungen sind von F. C. Andreas (bei Müller l. c. 110) erklärt worden, aber noch nicht die Ratio ihrer Einführung bzw. ihre Beziehung auf die fünf Hilfsgötter des Lebendigen Geistes.

2) Für die abenteuerliche Interpretation des Textes bei Scheftelowitz vgl. Islam XIII 328f. 3) Vgl. oben S. 278 A. 1.

4) In der Handschrift fehlt, wie überaus häufig, über dem ersten Buchstaben dieses Wortes der diakritische Punkt, der aus dem *p* ein *f* macht.

5) Das Verbum fehlt (die Zeilenenden sind teilweise zerstört). Andreas ergänzt: „Der Gott . ., er [schuf] zuerst jenes Mann-Geschöpf" etc. Ich glaube vielmehr mit Bestimmtheit, daß die oben im Text wiedergegebenen Bestimmungen den Gott selber, nicht ein Geschöpf von ihm bezeichnen. Der erhaltene Text läßt diese Deutung ohne weiteres zu.

6) Es handelt sich um die Lehre von der zyklischen, sich in jeder Generation erneuernden Offenbarung, die für Mani besonders durch Bērūnī bezeugt ist: wir werden alsbald sehn, daß er aus ebenderselben Schrift Manis schöpft, der dies Fragment zugehört.

angibt, durchaus unwahrscheinlich: man würde vielmehr eine Partikel erwarten, die epexegetisch die Identität der zweiten Begriffsgruppe mit der ersten ausdrückt, also *ē* „das ist" (vgl. Salemann, Man. Studien I, 104). Der Sinn ist doch augenscheinlich der, daß der „erste Verstand-und-Wissen" — so etwa müßte man den Wortlaut wiedergeben — eben der Urmensch ist. Dafür läßt sich nun als m. E. strikt beweisendes Argument anführen, daß in Chavannes-Pelliot's chinesischem Traktat an der Stelle, wo sonst der Urmensch steht, die Hypostase des *Raisonnement antérieur* (*sien-yi*) erscheint, wozu die Herausgaber (S. 519f.) bereits mit Vorbehalt unser Fragment herangezogen haben; mir erscheint diese Kombination als geradezu notwendig, weil sonst der chinesische Begriff keinerlei Anknüpfung in der übrigen Überlieferung hat und in der Luft schwebt. Jedenfalls haben wir hier die einzige Stelle, wo in den mittelpersischen Texten der Urmensch unter seiner ursprünglichen Bezeichnung erscheint: daß es sich um einen tastenden Übersetzungsversuch des aramäischen Begriffes handelt, liegt auf der Hand (vgl. schon oben S. 278 A. 1). Der Gott nun, der hier mit dem Urmenschen identifiziert wird und Verstand und Wissen in die Welt bringt, führt den seltsamen, aber in der Textgruppe, zu der unser Fragment gehört[1]) — also im Šāβuhraγān — häufig auftretenden Namen „Verstandeswelt" (*xraδēšahr*). Er ist es, der den gewaltigen „Schrei" ausstößt, der den Weltuntergang ankündet, — er kann also nicht der Urgott selber, sondern muß dessen Gesandter sein. Wir haben nun für ihn noch eine zweite Gleichung: die eschatologische Darstellung in den verwandten Fragmenten ist, wie ihr Entzifferer und Herausgeber sogleich erkannt hat, eine Bearbeitung der „synoptischen Apokalypse" und speziell mit der apokalyptischen Schilderung Matth. 25, 31—46 verwandt: dabei ist *xraδēšahr* für βασιλεύς des griech. Textes (v. 34, 40), sachlich also für Jesus, eingetreten.

Was nun die Deutung des persischen Wortes anlangt, so ist allerdings nicht daran zu zweifeln, daß mit F. W. K. Müller, l. c. 11, an einen der fünf „Äonen" gedacht werden muß, die im Fihrist als Lichtglieder des Urgottes aufgezählt werden. Es fragt sich aber, an welchen. Diese Frage ist erst zu beantworten, wenn man erkannt hat, daß mit den Bezeichnungen der fünf Äonen, die der Fihrist mehrmals aufzählt (Flügel, Mani 52, 16; 53,1; 61, 17; 64, 10), zunächst nichts anzufangen ist: der Verfasser des Fihrist hat das Prinzip der Bildung dieser Bezeichnungen verkannt und darum aufs Geratewohl arabische Ausdrücke eingesetzt,

1) Es sind die Fragmente M 475, 477, 482, 472, 470, 473 a b, Müller l. c. 11—25, die schon durch ihre gemeinsame sprachliche Form (Südwestdialekt) zusammengehalten werden.

von denen zwei das Verständnis der Reihe zu verdunkeln geeignet sind. Sie heißt bei ihm (in der „richtigen", d. h. von oben nach unten gehenden Folge):

ḥilm *ʿilm* *ʿaql* *ġaib* *fiṭna*

Dafür gibt Flügel:

Sanftmut Wissen Vernunft Geheimnis Einsicht,

Kessler, Mani 387:

Sanftmut Wissen Verstand Verschwiegenheit Einsicht,

Aber ein Blick auf den Text Theodor bar Kōnai's zeigt, daß diese Überlieferung wertlos ist: dort (S. 127, 7 Pognon) heißt die Reihe:

haunā *maddʿā* *reʿjānā* *maḥšabtā* *tarʿītā*,

und wie immer man die einzelnen Begriffe übersetzen will[1]), ihre Reihe zeigt jedenfalls deutlich, daß nicht fünf verschiedene geistige Funktionen ausgedrückt und von einander abgegrenzt werden sollen, sondern daß eine Pentade aufgestellt werden soll, die einen und denselben Gegenstand: das éine göttliche Wissen oder Denken mit fünf verschiedenen Worten nennt. Die fünf Äonen oder Škīnās sind nichts andres als fünfmal der göttliche Geist selber, als Manifestation des „verborgenen" Urgottes. Daß dies richtig ist, zeigen nun die parallelen Reihen: die in den Acta Archelai, die wir oben S. 270f. besprachen:

νοῦς ἔννοια φρόνησις ἐνθύμησις λογισμός,

die in den Thomasakten (an deren unmittelbarem Zusammenhang mit dem Manichäismus seit Boussets wundervollem Aufsatz, Ztschr. neutest. Wissensch. XVIII, 1917, 1ff., kein Zweifel mehr besteht), ebenfalls:

νοῦς ἔννοια φρόνησις ἐνθύμησις λογισμός,

dazu die von Irenäus für Basilides, mit dem ja auch sonst Mani vieles gemeinsam hat[2]), bezeugte:

νοῦς λόγος φρόνησις σοφία δύναμις.[3])

Eine prachtvolle Bestätigung bringt jetzt der Chinesische Traktat (l. c. 520 A. 1, 559) mit der Reihe

pensée sentiment réflexion intellect raisonnement[4])
(*siang*) (*sin*) (*nien*) (*sseu*) (*yi*)

---

1) Dazu vgl. jetzt vor allem Burkitt, The religion of the Manichees S. 33.

2) Bes. die dualistische Christologie.

3) Vgl. die Zusammenstellungen bei Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 235f., Cumont l. c. 10 A. 3.

4) In den Stücken der türkischen Parallelversion findet sich die Reihe wieder (A. von Le Coq, Türkische Manichaica III 18, Nr. 8, III Z. 1, danach, wie schon Prof. Reitzenstein,

Danach steht es fest, einerseits, daß die fünf syrischen Bezeichnungen bei Theodor bar Kōnai lediglich als verschiedene Worte für „Wissen" o. ä. zu fassen sind[1]), anderseits daß die Bezeichnungen im Fihrist lediglich das Ergebnis ungenauer Übersetzung sind, — ungenau deswegen, weil der Verfasser nicht wußte, was mit der Reihe gemeint sei.

Nun ist es klar, welcher der fünf Äonen mit dem persischen Begriff *xraδēšahr* gemeint ist: natürlich der erste und höchste, der bei Theodor *haunā* heißt, welches Wort nach Kugener l. c. dem griechischen νοῦς entspricht; *xraδēšahr* entspräche also einem syr. **ʿālmā ḏhaunā*, griech. αἰὼν τοῦ νοῦ. Sachlich bedeutet dies nun, daß in der bezeichneten Reihe eschatologischer Texte als beherrschender Gott nicht der Urgott selber, sondern sein erster Äon, der Νοῦς steht, und außerdem entspricht dieser dem zum Gericht wiederkehrenden Jesus des Evangeliums, — und damit haben wir nun aus einem Originalwerk Manis den schönsten Beweis für die Richtigkeit der Angabe bei Alexander von Lykopolis (7, 14ff.; 34, 18ff. Brinkmann), daß Mani Christus mit dem Νοῦς gleichgesetzt habe (wie schon der christliche Redaktor des Naassenerpsalms, vgl. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca 233f.). Zugleich ist damit unsre Deutung des bisher rätselhaften *xraδēšahr* bewiesen.

Die Herkunft unsrer Textreihe hat ihr genialer Entzifferer bereits aus den Überschriften bestimmen können, sie gehört — wie schon mehrfach oben bemerkt — dem Šāβuhraγān an, jener Lehrschrift, die Mani, wie ihr Titel sagt, dem zweiten Sasaniden Šāpūr I. kurz vor seiner Thronbesteigung (Frühjahr 242) widmete (und die er aus diesem Anlaß, im Gegensatz zu seinen übrigen, syrisch geschriebenen Hauptschriften, in der amtlichen Sprache der neuen Dynastie, dem sog. „Südwestdialekt", d. h. dem Mittelpersischen κατ' ἐξοχήν, verfasste, vgl. auch Salemann, Man. Stud. I 150).

Dazu stimmt nun vortrefflich, was wir sonst über dies Buch wissen.[2])

Nachr. Gött. Ges. 1922, 254 erkannt hat, der verstümmelte Eingang von Nr. 8, I, S. 16, zu ergänzen), aber insofern entstellt, als an erster Stelle kein Begriff für „Denken", sondern *qut*, das Äquivalent des persischen *farrah* „Glorie, δόξα" steht, was hier keinen Sinn gibt. Da der chinesische Text das Ursprüngliche erhalten hat, so muß wohl die türkische Version als aus dem Chinesischen fehlerhaft übersetzt angesehn werden (sie ist zum Teil auf Blättern erhalten, die vorher einer chinesischen Buchrolle angehörten!).

1) Pognon verstand sie auch so. Cumont gibt l. c. 10 die Reihe „intelligence, raison, pensée, réflexion, volonté", — er hat sich durch Kugener bewegen lassen, *tarʿīṯā* mit „Willen" wiederzugeben, weil es oft für βουλή, βούλησις steht; aber die Parallelüberlieferung zeigt, daß auch hier ein Wort für „Denken" gemeint ist, und tatsächlich bedeutet ja *tarʿīṯā* „cogitatio, intelligentia". (Burkitt l. c.: intention, the mind regarded as will.)

2) Zum Folgenden vgl. P. Alfaric, Les écritures manichéennes II 49ff.

Nach dem Fihrist (Flügel, Mani 73), der die drei Hauptteile[1]) aufzählt, war es rein eschatologisch. Alfaric hat schlagend gezeigt, daß der dreiteilige eschatologische Bericht des Fihrist — in extenso mitgeteilt und besprochen bei Reitzenstein. Das iran. Erl. Myst. 28ff. — nichts andres ist als ein kurzes Resumé desselben. Ein kurzes Zitat aus dem Anfang des Buches ist uns, mit ausdrücklicher Quellenangabe, bei Bērūnī erhalten: es ist die oft angeführte Aufzählung der vier Prophetien (Buddha an Indien, Zarathustra an Persien, Jesus an den Westen, als letzter und abschließender Mani an Babel), die wegen der auffallenden und ohne die Annahme einer direkten Beziehung kaum zu erklärenden Analogie bei Muhammed besonders wichtig ist[2]). Auch die von den Angaben im Fihrist und bei Theodor bar Kōnai — die ich bereits 'Islam' XIV 23 erklärt habe — in der Bezeichnung des Geburtsortes befremdlich abweichende Angabe Manis bei Bērūnī, er sei im 527. Jahre der seleukidischen Ära, im 5. Jahre des letzten Arsakiden Ardavān zu „Mardīnū" am oberen Kūṯākanal geboren — ich hoffe diese Angabe

1) Die deutsche Wiedergabe ihrer Titel bei Flügel, Mani 103 ist bereits von Keßler, Mani 180f. verbessert worden (vgl. aber dazu wieder eine Korrektur von Th. Nöldeke, Ztschr. Dtsch. Morgenl. Ges. 43, 545). Die Turfanfragmente helfen jetzt ein gutes Stück weiter, da sie die originalen persischen Worte liefern. Die „Auserwählten" und die „Hörer" sind die beiden allbekannten Hauptabteilungen der manichäischen Gemeinde: sie werden in unsrer Textreihe als „Religiosi" (*dēnvarān*) zusammengefaßt und den — im Fihrist drittens genannten — „Sündern" (*duškirdayān*) gegenübergestellt. Das auffallende arabische *inḥilāl* „Auflösung" ist die wortgetreue Wiedergabe des persischen *vičārišn*, das in der Überschrift des Fragmentes M 477 neben *dāδistān* „Gericht, Entscheidung" auftritt: es bedeutet die „Entscheidung", die über den Verstorbenen getroffen wird, und zugleich, die „Scheidung" der Frommen von den Sündern, im Sinne von Mt. 25, 32 (καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων κτλ.). Das arabische *inḥilāl* bedeutet also nicht, wie Flügel und Keßler wollten, „Auflösung" im Sinne von „Tod", sondern „Entscheidung, Scheidung" in dem angegebenen Sinne. Mithin ist im Fihrist (Flügel l. c. 73, 7—9) zu lesen und zu übersetzen: 1. *bāb inḥilāl as-sammā'īn* „über die Ausscheidung des Auditores", 2. *b. i. al-muġtabain* „ü. d. A. der Electi", 3. *b. i. al-xaṭa'a* „ü. d. A. der Sünder". Persisch wäre das: 1. *αβar vičārišn ī niyōšayān*, 2. *a. v. ī vičīδayān* [bzw. *xrōhxᵉānān*], 3. *a. v. ī duškirdayān*.

2) Vgl. J. Horovitz, Islam XIII 67. Die eigentliche Analogie liegt darin, daß beide eine nicht nur sich zeitlich wiederholende, sondern auch sich national differenzierende Prophetie annehmen, — der letztere Gedanke fehlt der in diesem Zusammenhang gewöhnlich zitierten Prophetologie der Klementinen. — Bei Bērūnī heißt es, daß jedem Zeitalter „Weisheit und Handeln" (*al-ḥikma wa'l-a'māl*) von den Propheten vermittelt würden. Im 'Islam' XIII 329 glaubte ich noch, dieses Begriffspaar dem Bērūnī zuschreiben und auf einen aus der Sprache der griechischen Philosophie (θεωρία καὶ πρᾶξις) stammenden Ausdruck zurückführen zu sollen. Inzwischen ist jedoch E. Herzfeld (Paikuli 208 Nr. 549) der glänzende Nachweis gelungen, daß es vielmehr echt mazdayasnisch ist: es tritt — mit den Worten *kirbayīh u frazānayīh* „the right religions acting and the right religions knowledge" — bereits in der Inschrift von Paikuli (Ende des 3. Jahrh.) auf. Herzfeld schließt mit vollem Recht daraus „that this part of Manichaean moral was purely Zoroastrian". Die Worte, die Bērūnī zitiert, bezogen sich also auf die doppelte, dogmatische und ethische Funktion der Offenbarung, — während die beiden Begriffe „Verstand und Wissen", die das Fragment M 473 (oben S. 283) zeigt, nur die erstere bezeichnen.

bald in einem Aufsatz über Manis Geburt und Abstammung zu erklären — stammt zweifellos aus demselben Buch.

Dagegen gehört der kosmogonische Bericht über den Urmenschen, der oben als in verschiedenen Gruppen einerseits der Turfantexte (vor allem die Fragmente M2 und S9 sowie das Chuastuanift und der Chinesische Traktat), anderseits der westlichen Überlieferung (vor allem Theodor bar Kōnai, Acta Archelai cap. VII, Augustin und der kosmogonische Abschnitt des Fihrist) in wesentlich übereinstimmender Gestalt vorkommend nachgewiesen werden konnte, in eine andre Schrift Manis. Und zwar handelt es sich dabei allem Anschein nach nicht um eines der großen Hauptwerke, sondern, wie F. Cumont (l. c. 4f., vgl. 151, 161) gezeigt hat, um die an der Spitze des kanonischen Corpus der 76 Episteln Manis stehende *risālat al-aṣlain* des Fihrist, die *Epistula Fundamenti* Augustins. Cumonts Beweis hat sich Prof. Reitzenstein, Die Göttin Psyche 8 angeschlossen, während Alfaric ihn in dem einschlägigen Abschnitt seines im übrigen grundlegenden Werkes (Les écritures manichéennes II 59—68) unbegreiflicher Weise völlig ignoriert, ohne seinerseits eine eigne Herleitung des Berichtes bei Theodor bar Kōnai — den er an andrer Stelle (I 119) falsch beurteilt — zu unternehmen. — Im Chinesischen Traktat ist nun, wie Chavannes und Pelliot erkannten, mit der „Epistel von den beiden Prinzipien" (dem „Livre des deux principes") eine andre Schrift Manis, das „Buch von den drei Zeiten" („Livre des trois moments") zusammengearbeitet. Diese zweite Schrift hat Prof. Reitzensteins Scharfblick in dem 16. Kapitel des „Buches der Geheimnisse", das nach dem Fihrist betitelt war „Von den drei Tagen", wiedererkannt (Das iran. Erl. Myst. 152). Die Lehre von den „drei Zeiten" (Urzeit, Vermischung, Endzeit) und ihrer Symbolisierung durch drei „Tage" ist nun auf dem Zwölfer-System aufgebaut, von dem wir auch bei Augustin und im Fihrist Spuren finden, während es im Chinesischen Traktat breit entwickelt ist. Aber die in dieser Schrift zutagetretende Verwebung dieser Lehre mit der auf Triaden- und Pentaden-Systematik aufgebauten Doktrin der Epistula Fundamenti hat jenen Wirrwarr der Zahlensymbolik im Chinesischen Traktat hervorgerufen, der unlösbar zu sein scheint, — und der sich doch einfach löst, wenn man sich die beiden angegebenen literarischen Gesichtspunkte unbeirrbar vor Augen hält und nach ihnen vor der Sachinterpretation eine literarische Analyse vornimmt: ich hoffe sie in absehbarer Zeit vorlegen zu können.

Ehe ich dies Kapitel mit einem Vergleich der zarathustrischen und der manichäischen Urmensch-Legende abschließe, möchte ich hier

ein manichäisches Lied behandeln, das wunderbar deutlich die Konsequenz der manichäischen Götterbildung zieht, indem es die Prädikate des Urmenschen und des Gesandten auf den vergöttlichten Propheten, auf Mani selber, überträgt. Ich gebe es in dem — bisher nicht veröffentlichten — Text[1]), den ich, nach dem bequemsten und deutlichsten Transkriptionsverfahren, in Quadratschrift übertrage, — mit einer Übersetzung, die die Strophengliederung erkennen läßt, und den allernötigsten Anmerkungen.

Der Text, den ich hier vorlege, umfaßt die Vorder- und Rückseite eines ersten (**a** und **b**) und die ersten vier Zeilen auf der Vorderseite eines zweiten Blattes (**c**), die beide durch ihre eigentümliche Schrift (vgl. Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 27) ausgezeichnet sind, und mit noch mehreren andern von gleicher Schrift die Signatur T II D 178 tragen, mit der bekanntlich auch die Berliner Fragmente des Chuastuanift bezeichnet sind. Sie wurden mit andern Stücken von Prof. A. von Le Coq in Chotscho (Idiqut-šähri) „in einem Gewölbe des nordwestlichen Teiles der manichäischen Ruinengruppe *K* gefunden" (Türkische Manichaica I 3). Außer den beiden Blättern, die den folgenden Text enthalten, kenne ich durch Prof. Reitzensteins Güte noch Photographien von drei weiteren Blättern — vgl. über sie Das iran. Erl. Myst. l. c., auch oben S. 249 A. 1, die ebenfalls Stücke von Hymnen im Norddialekt enthalten und in dem gleichen Duktus geschrieben sind, jedoch die Strophen durch freigelassene Zeilen von einander abheben und innerhalb der Strophen je zwei Halbverse auf eine Zeile bringen, was, wie man sieht, in dem folgenden Text nicht der Fall ist.

Der Text von **a** beginnt mitten in dem ersten Halbvers einer Strophe (die wievielte es ist, kann ich nicht sagen), die zu einem Hymnus auf das Lichtparadies gehört. Dieser Hymnus schließt in der 11. Zeile. Die mit roter Tinte hinzugefügten Worte *šahrdār nāzūy* kann ich nur als Überschrift zu dem zweiten Liede auffassen, das, nach Freilassung der 12. Zeile von **a** und der 1. von **b**, mit **b2** beginnt und sich zunächst an-

1) Ich erhielt von der Direktion des Museums für Völkerkunde zu Berlin durch gütige Vermittlung von Herrn Prof. A. von Le Coq zu Pfingsten 1923 vorzügliche Photographien der beiden im Folgenden besprochenen und teilweise publizierten Blätter, mit der Erlaubnis, sie zu bearbeiten und zu publizieren, wofür ich auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank sagen möchte. Da ich alsbald die Zugehörigkeit des Textes zu einer mir in einzelnen Stücken bereits aus Photographien bekannten Hymnengruppe feststellte, die Herr Prof. F. W. K. Müller herauszugeben beabsichtigt — daß eine Seite bereits von Prof. F. C. Andreas übersetzt war, bemerkte ich erst später —, so gab ich einstweilen den Gedanken an eine eigne Publikation auf. Doch scheint mir jetzt an dieser Stelle die Veranlassung für eine solche gegeben; ich bitte, sie als bescheidene Vorarbeit zu der von Herrn Prof. F. W. K. Müller geplanten Veröffentlichung betrachten zu wollen.

scheinend auf den höchsten Gott bezieht, während von der 7. Zeile an Mani gepriesen wird. Auffällig ist es, daß der erste Teil nur aus zweieinhalb Strophen besteht. Eine Übersetzung dieser Seite **b** — die ich aber ergänzen zu können glaube — hat F. C. Andreas bei Reitzenstein, Das mandäische Buch vom Herrn der Größe 48, veröffentlicht. Aber das Lied geht auf dem zweiten Blatt (**c**) weiter und geht hier auch bereits in das Lob der „heiligen Religion" über. Es endet in Zeile 4; die dort in roter Tinte beigefügten Zeichen *xyʿh* sind zweifellos eine Abkürzung für „halleluja", wobei die Schreibung des Anlautes, *χ* (כ) statt *ḥ* (ח), sich leicht aus dem Einfluß der Schrift der christlich-soghdischen Urkunden — das Wort ist ja sicher von Christen entlehnt — erklärt; ebensowenig macht die Hinzufügung des *h* (ה) an den Auslaut Schwierigkeiten. — Nach Freilassung einer Zeile beginnt ein neues Lied, das sich zunächst an „die Kinder des Lobpreises, die lichten Engel, die die Religion behüten" (*frazindān ēγ drōδī frēstayān rōšnān kē dēn pāyand*) wendet und dann auf eine Göttin übergeht, die „Herrin der Geister" (*vāxšān bānūk*) und „Tochter des Herrschers" (*duxt ēγ šahryār*) genannt wird und also wohl die „Lichtjungfrau" (*kanīγ rošn*, παρθένος τοῦ φωτός) bedeutet. Das Lied erstreckt sich über die restlichen sieben Zeilen der Vorderseite und die ganze Rückseite des Blattes, ohne damit — soweit erkennbar — zum Schluß zu kommen. Leider ist die untere Hälfte dieses Blattes stark zerstört, so daß auf beiden Seiten für die Lesung und das Verständnis Lücken bleiben. Dies Lied wird daher erst in einem größeren Zusammenhang die Veröffentlichung lohnen. Das erste Blatt ist zwar auch keineswegs heil, gestattet aber fast lückenlose Ergänzung. Sichere Verbesserungen notiere ich am Rande, unter unsichere Buchstaben setze ich einen Punkt.

Der Wert dieser Hymnen für das Verständnis des Manichäismus erreicht allerdings den der prosaischen Lehrschriften nicht von weitem. Auch mit der dichterischen Qualität ist es nicht allzu weit her. — Ich darf schließlich nicht unterlassen, dankbarst die unschätzbare Hilfe zu erwähnen, die mir C. Salemanns Manichäische Studien I (Zap. Imp. Akad. Nauk[8] 8, 1911, Nr. 10) gewährt haben, vor allem durch ihren bei der Ausfüllung von Lücken überaus wertvollen Index der Wortausgänge (S. 133ff.).

a.

וכ̇ש

1 ויזיך ○ ואד אכושג בוי ○ פרורזיד אר

2 בנאן ○ אר* זמיג אוט דרכ̇תאן ○○ צשמג

3 רושכין ○ דאלונאן אפ̇ריידנאו ○ כופ̇אן

* 1. אר.

4 ניסאג ○ ויאוראג אוט בגציחר ○○ רדכין
5 אראם ○ עספר חמאוינד ויאג ○ שחראן
6 אנאסאג ○ מאן מאן אוט גאה גאה [○○
7 טו סציד ארגאריפת ○ שחרדאראן
8 מסישת ○ נמאָץ אוד עסתאוישן ○ [אר
9 מר[י] מאניי וכשנאם ○○ אפריד אפרייט ○
10 פט נואג רוץ ו[ז]רג ○ אוָ מר זקו אמוצג ○
11 אד חמג דם [רו]שנין ○○ שחר[ד]אר נאזוג ○○
12 . . . . . .

b.

1 . . . . . .
2 אפרינאם אר תו פידר ○ בג ראשתיגר ○
3 גיאנאן פדבוס ○ דידן אוט פרמניוג ○○
4 אפריד אפריד איי ○ תו יזד חופרמאן ○○
5 חמודאם פד תו ○ ואץ אפריד דידן ○ זאור
6 ע]שכיבג ○ זיוחרין זיריפת ○○ ○○
7 חִ]שתומיג נוכזאד ○ תאוג פרמאנג ○ יזד
8 בג מ]רי מאני ○ כודאימאן פריחגון ○○
9 כי אכשד וסנאד ○ לוגיג ברחם עסת[אד] ○
10 אוד א]ו מרדוחמאן ○ נישאן קירט
11 פידאג ○○ סכון זיונדג ○ עספור
12 צכ]שאביד ○ פדמוצאד א[ו] אמאה ○

c.

1 טכתיחאה אשמא אוץ אבזואן ○○
2 עסתאוישן פט דין יוזדחד ○ אוט
3 אפרין עיג חמג שאדיה ○ אץ חאן
4 שחריאריי עיג באדיסת* ○○ כיאה ○○
5 . . . . . .

* 1. באריסת.

Übersetzung.

(a) . . . . . 1 erwählt;
Wind, unvergänglich wohlduftender
fördert die 2 Götter
mit Erde und Bäumen.
Quelle(n), 3 lichte,
Pflanzen, gepriesene,
Berge, 4 strahlende,
widerhallend und von Götterursprung.

Der 'Juwelen' 5 Ruhe,
vollkommen allumfassender Ort,
der Welten 6 unvergängliche,
Haus um Haus und Thron um Thron.
7 Dir gebührt Herrlichkeit,
der Herrscher 8 Größter!
Verehrung und Lob
dem 9 Mārī Mānī guten Namens!

Preiset, preiset
10 in der Singweise des Großen Tages
Mar Zakō den Magister
11 mit allen Lichtgeschöpfen.
Sanfter Herrscher.

(b) 2 Wir preisen dich, Vater,
Gott, wahrhaftig handelnder,
3 der Seelen Augenmerk(?),
Schau und Förderer(?)!
4 Gepriesen, gepriesen bist du
du wohlgebietender Gott.
5 Wir vereinigen(?) durch dich,
gebetgepriesene Schau,
Kraft, 6 wunderbare,
(und) lebendige Einsicht.
7 „Achter"(?), erstgeborener Gott,
mächtiger, gebietender,
Gott 8 Herr Marī Mānī,
gottgleicher, glänzender,
9 Der um des Friedens(?) willen
das Welt-Gewand nahm
10 und den Menschen
das Zeichen 11 kundtat.
Lebendiges Wort,
vollkommenes 12 Gebot
möge er uns anziehn,
c 1 rasch will ich eure Kraft mehren!
2 Lob durch die heilige Religion
und 3 Preis aller Freude
über jene Herrschaft des Höchsten!
Halleluja!

Anmerkungen.

a Die Beschreibung des Lichtparadieses in Strophe 1—3 ist deswegen von Wichtigkeit, weil sie auf das genaueste zu der Beschreibung der „Lichterde" paßt, die der Fihrist (Flügel, Mani 61 f., 93 f.) exzerpiert hat. Als stilverwandt vergleiche man M 554 b (Müller, Handschriftenreste II 69), das Salemann (Man. Stud. I 29) mit Recht als der neupersischen Ghazelenpoesie verwandt empfindet.

1: *vxaš* (= *xᵛaš*) ist nachträglich über *bōy* hinzugeschrieben. Man könnte denken, in der Vorlage hätte nur *anōšay-bōy* gestanden, was ja schon für sich, wie das armenische Lehnwort *anušaboir*, „wohlriechend" bedeuten würde; der Abschreiber hätte dies nicht verstanden, sondern *anōšay* als „unsterblich, unvergänglich" aufgefaßt und darum *vxaš* nachtragen zu müssen geglaubt. — Zu *parvarzēδ* (lies *fra*?) vgl. M 32 b 12 (Handschriftenreste II 64) und Hübschmann, Arm. Gramm. S. 245 Nr. 611.

2: Es steht zwar deutlich *ar* da, aber der diakritische Punkt ist natürlich zu tilgen: lies *aδ* „mit".

3: *dālūγ* „Holz", mit Übergang *r* < *l* (Bartholomae, Zum air. Wb. 35 A. 1), = *dārūγ*, Salemann, Man. Stud. I 65, auch soghd., F. W. K. Müller, Soghdische Texte 13, 10; Gauthiot, Essai 137.

4: Zu *nisāγ* (?) vgl. M 32 a 5 (Hdschr. II 62) *lamtēr nisāγ* „strahlende Leuchte (> λαμπτήρ, vgl. arm. *lapter*), M 75 a 2 (Hdschr. II 70) *hučihrēft nisāγēn* „strahlende Schönheit", M 311 b 17 (ibid. 67) *frēhgōn tō gāh nisāγ* „prächtig ist dein strahlender Thron." — *vyāvarāγ* wörtlich „wiederbringend," vgl. *vyāvār* „Antwort" usw. — *raδnīn*: Der Ursprung dieses Wortes, das Salemann, Man. Stud. I 123 noch unbestimmt lassen mußte, ist durch die soghdischen und türkischen Texte geklärt (vgl. das im soghd. Vessantarajātaka häufige *rtn-*, ferner türk. *rädni*, z. B. A. von Le Coq, Türkische Manichaica II 7, T M 419, 3—6 = W. Bang, Man. Hymnen 50 f., auch S. 41, 46, — und türk. *ärdini*, *ärdni*, z. B. F. W. K. Müller, Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden 6 f., W. Bang, Beichtspiegel 203 A. 1): es ist altind. *ratna* „Juwel", also ein buddhistisches Lehnwort, vgl. das „Dreijuwel" (*triratna*) Buddha-Dharma-Saṅgha. Zwei weitere indische Lehnworte werden uns noch begegnen.

5: *hamāvēnd*, gebildet wie *varǰāvēnd* „Wunderkraft besitzend", *hunarāvēnd* „tugendhaft", *nērōγāvēnd* „kraftvoll". Vgl. F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch Z. 314: *āzūδgōn-brahmāvēnd grēv*, zu übersetzen „ein Gewand nach Art eines Edlen (Freien) tragende Gestalt"?, und daselbst Z. 313 *čāvēnd* „so viel" (= np. *čand*).

6: Zu *anāsāγ* vgl. gegen Salemanns Bedenken (Man. Stud. I 54), es zur $\sqrt{nas}$ zu stellen, neupers. *nāsīδan* „abmagern" Horn, Grundr. np. Etym. 1018, Anh. 143.

9: *marī*: vom *r* ist nur der Punkt vorhanden, für Annahme von Pleneschreibung reicht der Platz nicht. — Zu *vxašnām* (= *xᵛašnām*) vgl. F. W. K. Müller, Doppelbl. S. 39 unten.

10: Der „große Tag" wird in vielen Liedern gefeiert, vgl. die Liedanfänge bei F. W. K. Müller l. c. Z. 322ff., bes. 324, 332; mit ihm ist doch wohl das manichäische Hauptfest gemeint, die Erinnerungsfeier an Manis Märtyrertod (und Himmelfahrt), das Bema-Fest, vgl. A. von Le Coq, Die manichäischen Miniaturen 53f., W. Bang, Muséon XXXVII 111 (Anzeige des Werkes von v. Le Coq). — Hier finden wir die zweite Erwähnung von Manis aus dem Fihrist berühmtem Apostel Mārī Zakō (Hypokoristikon von Zakarjā, also nicht Zakü) in den Turfantexten, vgl. F. W. K. Müller, Doppelblatt Z. 239 — auch dort führt er den Titel der höchsten Stufe der manichäischen Hierarchie: der „große Magister" — und dazu die Anm. S. 40.

b 2: vgl. zum Folgenden (**b** 1—11) die Übersetzung von F. C. Andreas bei R. Reitzenstein, Das mandäische Buch vom Herrn der Größe 48.

3: *paδbōs*, vgl. *paδbōsām* F. W. K. Müller, Doppelblatt 261, *bōsām* ibid. 262, Müller: „ersehne". Andreas übersetzt „Angebeteter". Ich erkläre mir das Wort so: np. *bōs-īdan* „küssen" ist mit Rücksicht auf arm. *ham-boir* „Kuß" (Hübschmann 176 Nr. 33) zur √*baod* „riechen, wahrnehmen" zu stellen, vgl. Hübschmann, Persische Studien 31f. Dann geht *paδbōs-ām* auf air.* *pati-baud-s-āmi* zurück und dies wird durch gāthisch *paiti-baod* „sein Augenmerk richten auf . . , bedacht sein auf . . ." (Bartholomae, Air. Wb. 918) repräsentiert; *paδbōsām* also „wir nehmen (dich) wahr, achten aufmerksam auf dich." — *dīδan*, ich faße das bereits mehrfach (M 40a 1 [Hdschr. 48]) *visp diδan afraδom*, M 75a 1 [ibid. 70] *visp dīδan aβardom*, Müller: „Glanz") belegte Wort als den Inf. des bekannten Verbums für „sehn" — Andreas: „Erscheinung" —, verkenne aber nicht, daß dieser Gebrauch des Inf. höchst ungewöhnlich ist. — *framanēvaγ*, vgl. M 4c 3 (Hdschr. 54), Müller: „Botschaft", ebenso Doppelblatt 294. Andreas übersetzt „Befehlserteiler", stellt es also zu mp. *framān*; da die zweite Silbe des Wortes defektiv geschrieben wird, ist sie als kurz anzusehn, folglich ist die Zusammenstellung mit *framān* (vgl. arm. *hraman*) — vgl. auch *huframān* in der nächsten Zeile — schwierig. Ich möchte es zu aw. *framanah-* „wohlgemut" stellen, dessen ai. Entsprechung *pramaṇas* (neben *pramanas*) nach Bloomfield, zit. bei Bartholomae l. c. 987, auch „provident" heißt. *framanēvaγ* wäre danach etwa „vorbedacht, vorsorgend"; anderseits muß es aber mangels Parallelen zweifelhaft bleiben, ob die Endung *-ēvaγ* (< *aiva-ka*?) überhaupt adjektivisch und nicht vielmehr mit der aus dem Ossetischen (Miller, Grdr. iran. Phil. I c 90) bekannten, Abstracta bildenden Endung *-īväg*, *-eväg* identisch ist.

5: *hamvaδām*, Andreas: „wie führen zusammen (?) durch dich." Ich sehe auch keine andre Möglichlkeit der Zurückführung als auf *ham* + √*vad*, so schwierig sie angesichts des aw. Praes. *vāδaya-* ist. *hamōdēndīft* „Glaubensgenossenschaft" gehört natürlich nicht hierher (vgl. die Nachträge!). Ich möchte die Strophe so verstehn, daß Vers 2 die Anrede, Vers 3 und 4 die Objekte zu *hamvaδām* ausdrücken.

6: *iškēβaγ*, Andreas läßt das Wort aus, aber das *š* ist noch deutlich und die Ergänzung eines *ʿain* davor paßt zu den Resten und füllt die Lücke aus; ich stelle das Wort als Präsensstammbildung zu *iškēft* „wundersam", Salemann, Man. Stud. I 107, und np. *šigift*.

7: Das erste Wort — das Andreas ausläßt — macht große Schwierigkeiten; vor dem deutlichen *twmyg* steht ein Zeichen, das zunächst jeder als *d* lesen wird, das aber auch der dritte Strich eines *š* sein kann. Im letzteren Fall kann m. E. nur zu *haštomīγ* „achter" ergänzt werden. Allerdings ist mir kein Fall bekannt, wo Mani als der „achte" bezeichnet würde, aber die Möglichkeit, ihn den sieben Gottwesen der Kosmogonie (vgl. oben S. 245) als „achten", d. h. als letzten und höchsten anzuschließen, war bei der bekannten außerordentlichen Bedeutung, die der ὀγδοάς in verschiedenen gnostischen Systemen, u. a. auch bei Basilides (vgl. auch Lidzbarski, Johannesbuch II, XXIV), beigemessen wird, leicht gegeben. Ein *d* kann das Zeichen aus sprachlichen Gründen nicht sein — ein

solches würde dem *t* der Endung assimiliert und nicht geschrieben werden —, also müßte, wenn der erste Vorschlag unzutreffend ist, Ausfall des diakritischen Punktes angenommen und ein *r* vermutet werden. Das führt auf ein Wort, dessen Bedeutung hier wohl möglich ist: *fratomīγ* „erster" (vgl. *haftomīγ* neben *haftom* „siebenter"), doch würde damit die Lücke nicht gefüllt. Dies wäre jedoch dann der Fall, wenn man nach *afraδom* (vgl. oben zu Z. 3 *dīδan*) eine Nebenform *afratomīγ* ansetzte. — *tāvaγ* übersetzt auch Andreas mit „mächtiger", mit Fragezeichen ebenso Salemann, Man. Stud. I 127. Die Länge der ersten Silbe macht Schwierigkeiten.

8. Die Spuren des ersten Wortes — das Andreas ausläßt — sind mit Sicherheit zu *baγ* zu ergänzen; von *m* ist ein kleiner Rest vorhanden, vom *r* der Punkt: das Wort erscheint auch hier — wie in **a** 9. 10 — in Defektivschreibung. — *frēhgōn* ist zweifellos mit Salemann l. c. 118 zu np. *firih* „mehr, reichlich, vorzüglich" zu stellen; Andreas übersetzt „von lieber Art", denkt also an aw. *frya-* (in den Turfantexten durch *friyānaγ* „Freund" vertreten), np. *farī*, — aber woher das *h*? (Vgl. auch buddh.-soghd. *pry* **frī* „lieb" sup. *prytm* **frītom*, *pry'n* **friyān* „freundlich" usw., Gauthiot, Essai 133). Andreas' Erklärung wird durch M 311b 17 (Hdschr. II 67): *frēhgōn tō gāh nisāγ* „trefflich ist dein strahlender Thron" vollends unwahrscheinlich. Einen sichern Beweis für die Richtigkeit der Salemann'schenErklärung liefert aber die Tatsache, daß das Wort als Herrschertitel der Dynasten von Gōzgān auftritt, vgl. Marquart, Eranšahr 80. Mit *farrah* „Glorie" hat das Wort nichts zu tun.

9. *axšaδ* wurde von F. W. K. Müller ursprünglich mit „Friede" übersetzt — also zu aw. *āxštay-* —, was Bartholomae, Zum air. Wb, 138f. akzeptierte. Neuerdings hat Müller, im 'Doppelblatt', wo das Wort neben den Weiterbildungen *axšaδāγ*, *axšaδāγīft* und *huaxšaδ* auftritt (Z. 257, 269, 343—349, 357), dafür „Unverletzlichkeit" gesetzt, — also zu aw. *axšata-* „unverletzlich". Andreas' Übersetzung „Erbarmen" ist wohl aus M 38 b 6 (Handschriftenreste II 77) kombiniert. Salemanns Hinweis l. c. 53 auf arm. *ašxat* „Mühe" (Hübschmann 100) ist phonetisch unangreifbar, befriedigt aber semantisch nicht. Ich bleibe aus folgendem Grunde einstweilen bei der — etymologisch haltbaren — Bedeutung „Frieden": in einer der andern oben S. 289 A. erwähnten Hymnen, die mit den vorliegenden zu der Gruppe T II D 178 zusammengehören, bittet jemand um Erlösung und schildert dabei die Schrecknisse der Hölle (vgl. Reitzenstein, Das iran. Erl. Myst. 27). Er bittet den Gott (oder den Gesandten?) u. a., ihn über den Metallstrom (*zrēh ayōštaγ*) passieren zu lassen und fährt dann fort:

kēm bōzāh aǰ rumb — *ǰē harvīn dāmdāδān*
ǰē ēγ byd'n vīgānēnd — *uṭ istāvēnd aβē axšaδ*

„Der du mich erlösen wollest von dem Schlund aller Geschöpfe (d. h. der alle Geschöpfe verschlingt?), weil sie ein ... (?) vernichten und preisen ohne Frieden (sc. zu erlangen?)." So unklar dies ist, die Stelle schließt jedenfalls allem Anschein nach die Bedeutung „Unverletzlichkeit" aus und spricht für „Frieden" bzw. „Erbarmen."

lōgīγ brahm ist [*āδ*] Andreas: .. der „weltliches Aussehen (?) —". Hinter *ist* hat das Blatt eine Lücke, nach der der Interpunktionskreis voll erhalten ist. Man denkt sofort an mp. np. *istaδ*, *staδ* „genommen", doch reicht das *d* nicht zur Füllung der Lücke. Ich nehme darum *istāδ* an, obwohl diese Form — für die ja gewöhnlich das Ideogramm *jensgūn* (verschrieben aus *jensbūn*!) steht (vgl. H. Junker, Frahang i Pahlavīk 78a) — nicht sehr stark beglaubigt ist, vgl. Hübschmann., Pers Stud. 74 zu Horn, Grundr. neupers. Etym. 157 Nr. 709. — Zu *brahm* vgl. Salemann, Man. Stud. I 62 und die dort angegebenen Parallelen, sowie oben zu **a** 5 *brahmāvēnd*. Ganz zweifellos ist *brahm* in der Bedeutung „Gewand" belegt bei J. M. Unvala, The Pahlavi Text „King Husrav and his boy" S. 12 § 7, dazu Glossar S. 79 Nr. 404. — *lōgīγ* erweist sich durch das anlautende *l* als Lehnwort, wie *lamtēr* (vgl. oben **a** 4 zu *nisāγ*) und das bisher nicht erklärte „*lâlmên*" M 74 a 13 (Hdschr. II 75), das nichts andres ist als syr. *l'ālmīn*, εἰς αἰῶνας; *lōgīγ*, das zweite indische Lehnwort unsres Textes, ist eine persische Adjektivbildung von skr. *loka* „Welt".

10. Unter dem „Zeichen" (*nišān*), das der Prophet offenkundig macht, kann ich nur den Inbegriff der *lakṣaṇa's* und *anuvyañjana's* („Schönheitszeichen") verstehn, die den Buddha als „Großen Menschen" (*mahāpuruṣa*) kennzeichnen, vgl. etwa E. Bournouf, Introduction App. VIII, F. E. A. Krause, Ju-Tao-Fo 310, A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien[2] 136ff. — Diese ganze Strophe, in geringerm Maße auch die folgende, könnte nach meiner Empfindung ebensowohl dem Buddha wie Mani gelten. Leider reicht meine Kenntnis des Mahāyāna nicht soweit, um die einzelnen Züge zu belegen. Jedenfalls haben wir hier denselben Stilsynkretismus wie im Chinesischen Traktat.

12. *čaxšāβēδ*. Andreas läßt dies Wort aus; aber vor *āβēδ* ist das *š* noch halb erhalten und von dem *x* sowohl der diakritische Punkt als auch ein Stück des unter der Zeile weit ausladenden untern Querstriches, sodaß nur die absolut sichere Ergänzung von *č* zu vollziehn bleibt. *čaxšaβēδ* ist — vermittelt durch welche Sprache? tocharisch? — aus skr. *śikṣāpada*, wiederum einem buddhistischen Terminus, entlehnt, vgl. F. W. K. Müller, Uigurica I 46 und zu türk. *čaxšapīt* W. Bang, Beichtspiegel 211f. — *paδmōčāδ*, Andreas: „Lebendige Rede, vollständig — bekleidet uns . . ." Aber die Lesung *-āδ* ist absolut sicher, so liegt also Konj. (bzw. Fut.) vor. Außerdem wird das Verbum zwar in M 17 (Hdschr. II 27), *tahmān pēmōčēnd dānāγān vahī* „die Starken ziehen an der Wissenden Güte", einfach transitiv gebraucht, aber der Gebrauch in M 98b 1—4 (ibid. 39) *duδī mihryazd aǰ ham pārāyišn pēmōγ sih ē vāδ āβ uδ ādur pēmōxt* „zweitens wurde (von ihm) der Gott Mithra von [= aus den Ergebnissen] derselben Läuterung mit drei Kleidern, als da sind Wind, Wasser und Feuer, bekleidet" läßt mit Sicherheit auf doppelt transitiven Gebrauch schließen. Diesen möchte ich an der vorliegenden Stelle annehmen, auch wegen des Parallelismus mit dem nächsten Halbvers **c** 1, — dieser Parallelismus liefert zugleich den Beweis, daß **c** 1 an **b** 12 anschließt.

e) 1. *aβzuv-ān* kann nur eine bisher m. W. nicht belegte Nebenform von *aβzāy-* (np. *afzāy*), Ptc. *aβzūδ* sein und hat hier transitive Bedeutung, vgl. Salemann, Man. Stud. I 42. Der Parallelismus legt es nahe, in *aβzuvān* (1.sg.) eine — graphisch ja sehr leichte — Verschreibung aus *aβzuvāδ* (3. sg.) zu sehn. *ašmā* ist Genetivattribut zu dem folgenden *ōǰ*.

3. *aǰ* ist von *šāδī* abhängig. 4. Statt *bāδist* ist natürlich *bārist* zu lesen.

Die letzte Aufgabe, die uns bleibt, besteht in der Frage, wie sich die im Großen Bundahišn überlieferte zoroastrische und die manichäische Urmenschlegende zueinander verhalten. Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß die Beantwortung dieser Frage nicht an die in den Turfantexten aufgetauchten zoroastrischen Benennungen manichäischer Gottheiten angeknüpft werden kann: denn diese Benennungen sind sekundär und rühren nicht alle sicher von Mani her. Wir müssen von der Idee ausgehn, die durch die Gestalt des Urmenschen hier und dort ausgedrückt ist, — und diese läßt sich nur fassen, wenn wir auf das Ganze der kosmogonischen Lehre sehn, in deren Zentrum sie steht.

Da zeigt sich uns sogleich die bedeutsamste Übereinstimmung der zoroastrischen und der manichäischen Lehre: beide haben, ebenso wie alle indischen Religionen, nicht so sehr das Ziel, möglichst direkt und präzis den Willen Gottes auszusagen und dadurch das Tun der Menschen zu normieren, als vielmehr eine umfassende Deutung vom Sinn der Welt zu geben, — eine Deutung, die sich gleichmäßig auf Gottheit und Mensch richtet und aus der sich die Norm des menschlichen Handelns nicht als

das demütig hinzunehmende Machtgebot Gottes, sondern als Folgerung aus jenem erkenntnismäßig gewonnenen Sinnzusammenhang ergibt. Dabei ist von vornherein die doppelte Möglichkeit gegeben, diesen Sinn entweder zu bejahen oder zu verneinen, in dem Gang der Welt und dem Leben des Menschen Gotteswerk und darum ein dankbar zu Erfüllendes — oder Teufelswerk und darum ein schlechthin zu Fliehendes und zu Überwindendes zu erkennen.

Für die beiden klassischen semitischen Religionen: die Religion der israelitischen Propheten und die Religion Muhammeds, hat diese Stellungnahme zum Wesen der Welt und des Menschen eine gänzlich untergeordnete Bedeutung. Für sie handelt es sich in erster und letzter Linie um den Gedanken des éinen Gottes, der sich dem Menschen als der der Sünde zürnende und doch dem Sünder gnädige Herr offenbart und ihm sagt, was er tun soll: mit diesem Gedanken hat die israelitische Religion im Unterschiede von allen andern als einzige den Durchbruch zur Ausprägung eines entschieden voluntaristischen Gottesgedankens gefunden. Es ist nicht richtig, wenn man das ethische Moment in ihr allzu stark betont und dabei verkennt, daß es nur der Ausdruck einer zentralen religiösen Vorstellung ist.

Dagegen ist das unablässige Streben nach einer zusammenhängenden Weltansicht von éinem Punkte aus und nach einer gedanklichen Fixierung dieses Punktes das gemeinsame Erbe der arischen (indoiranischen) Völker: die Idee der „heiligen Wahrheit", die zugleich die des „Rechtes" einschließt (vedisch *ṛta*, awestisch *aša*), deren Konzeption bereits der vorhistorischen Periode gemeinsamen Lebens ber beiden Völker angehört, drückt das Ziel dieses Erkenntniswillens aus. Und anderseits entspricht ihm eine Stimmung, die von dem Bewußtsein des Niezuendekommens und Niegestilltwerdens des Erkenntnisdranges beherrscht ist: denn Wirklichkeit und Sinngebung kommen nie zur Deckung, Wahrheit und Recht sind zwar ihrem idealen Wesen nach völlig deutlich und einsichtig, aber die Wirklichkeit wird von Lüge und Unrecht beherrscht. Da ergibt sich die doppelte Möglichkeit: entweder der männlich festen Unterwerfung unter ein nie zu enträtselndes Schicksal, das unberechenbar waltet, aber doch dem Manne die Freiheit zu lebendig tätiger Bewährung läßt, — diese Bejahung des Schicksals, die als Grundstimmung den namenlosen Dichter der Bhagavadgītā erfüllt[1]) und die, als Ausdruck der unauflösbaren geistigen Verwandtschaft der in vorgeschichtlicher Zeit verbundenen Völker bei Pindar ebenso wie bei dem herrlichen Sänger der Hávamál — alle drei die Sänger eines ritterlichen

1) Vgl. die wundervolle Analyse bei Max Weber, Religionssoziologie II 189ff.

Mittelalters dreier verwandter Völker — wiederzufinden nicht verwehrt werden kann.

Oder aber man erkennt den Bruch an, der in der Welt und im Menschen zwischen den Kräften des Guten und den Kräften des Bösen klafft, und sucht für ihn den Entstehungsgrund. Man gibt die mächtige Tendenz allen vorwissenschaftlichen Denkens: zur Einheit, zu einem letzten einheitlichen und einheitstiftenden Prinzip zu gelangen, entschlossen auf und setzt an dessen Stelle die Idee zweier vom Anfang der Dinge an nebeneinander stehender, feindlicher Mächte, die sich die Herrschaft über Welt und Mensch bestreiten. Diese Idee ist — während die Entwicklung des indischen Denkens immer entschiedener darauf hindrängte, der Welt und dem Menschen als solchem überhaupt Sinn und Realität abzusprechen und diese nur noch dem sich selber fassenden Geist zuzuerkennen — die Leitidee der Religion Zarathustras geworden. Daß er sie selber gefunden hätte, ist undenkbar. Im Gegenteil finden wir bei ihm Kräfte genug, sie zu überwinden, — er hat sie nur aufgenommen, um sie ins Ethische zu interpretieren. Weil einmal durch die Welt und den Menschen — so ist seine Meinung — der große Riß geht, der Gut und Böse von einander scheidet, so kann und soll der Mensch im felsenfesten Vertrauen auf den gnädigen Beistand des „Weisen Herrn", den endlichen Sieg seiner Sache und die „Verklärung", die er dann herbeiführen wird, den Kampf gegen die tausend Mächte des Bösen aufnehmen und sein Leben diesem Kampfe widmen. So ist bei Zarathustra selbst, wie seine Verspredigten uns lehren, das spekulative Moment hinter das prophetisch mahnende und fordernde stark zurückgetreten, — um sich in der Folgezeit ebenso stark wieder in den Vordergrund zu drängen.

Wie jede Weltdeutung, die noch nicht über den wissenschaftlich reinen Begriff verfügt, so ersetzt auch die des altiranischen Dualismus die begriffliche Bestimmung des Sinnes der Welt und des Menschen durch die mythische Beschreibung ihrer Herkunft. Um das Wesen der großen und kleinen Welt auszusprechen, schildert sie ihre Entstehung, aus der sich ihr jetziger Zustand erklärt. Die Hauptvoraussetzungen solcher Schilderung sind — wie in diesem Buche ausführlich dargelegt ist —: der Gedanke der durchgängigen Entsprechung einmal der geistigen Welt immateriell-präexistenter Formen und der rdisch-materiellen Welt, anderseits von Makrokosmos und Mikrokosmos, ferner der Gedanke des zeitlich fixierten Prozesses, in dem das Drama des Weltgeschehens bis zum Ende und zur Wiederbringung abläuft, endlich der Gedanke eines dreiteiligen Rhythmus, in dem dieser Ablauf sich vollzieht, gegliedert nach Anfang, Mitte, die durch die Sendung des wahren Propheten, und Ende, das durch die Sendung des Heilands bezeichnet

wird. Den Anfang aber bildet die Schöpfung in ihren einzelnen Akten, deren letzter das vornehmste Glied der Schöpfung, den Menschen, der nach der Idee seines Wesens „sterbliches Leben" genannt ist, entstehn sieht. Die parsische Überlieferung, für die der „Mensch" κατ' ἐξοχήν sich allmählich vom Urmenschen zum ersten Mazdāhgläubigen und weiter zum Stammvater der mythischen Könige wandelt, verbindet denn auch den Urmenschen mit dem Propheten und dem Heiland zu einer Triade: ihre genealogische Verwandtschaft drückt ihre Wesensgemeinschaft aus.

Blicken wir nun von hier aus auf Mani, so gewahren wir zunächst und vor allem die völlige Gleichheit einmal des Prinzips, sodann des Stils der Weltdeutung. Auch er geht von dem Gedanken der Zweiheit der welt- und menschenbeherrschenden Mächte aus und verfolgt ihn bis in seine letzten Konsequenzen, — und auch er gibt diese seine Weltdeutung in der Form eines kosmogonischen Mythus,[1]) anstatt einer begrifflichen Ableitung, obwohl (wie anderswo zu zeigen) die mythische Symbolik seiner Weltdeutung von einem begrifflichen Fundament getragen wird. Darum ist auch bei ihm die Kosmogonie das Hauptstück seiner Dogmatik, — daß wir über sie besser unterrichtet sind als über irgend ein andres Stück seiner Lehre, ist sachlich begründet und kein Zufall der Überlieferungserhaltung. Der Gedanke der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos ist für ihn selbstverständlich,[2]) nicht minder der Gedanke der Entsprechung von geistig-präexistenter (bezw. außerzeitlicher) und irdisch-zeitlicher Schöpfung. Auf diesen bisher nicht genügend beachteten Punkt möchte ich vor allem die Aufmerksamkeit richten. Wie in der zoroastrischen Kosmogonie die Schöpfung der zunächst unbewegt verharrenden Wesen dem Beginn ihres

1) Das hat Augustin gut hervorgehoben (Contra ep. fund. 36, S. 241, 4 Zycha): *Sed quoniam quaesivimus, quid esset malum, neque hoc naturam, sed contra naturam esse cognovimus, consequenter quaerendum est, unde sit: quod ille* [sc. *Manichaeus*] *si fecisset, minus fortasse in has tanti erroris angustias laberetur. praepropere quippe ac praepostere quaesivit, unde esset, quod primo non quaesierat, quid esset; et ideo nullo modo potuerunt quaerenti occurrere nisi vana phantasmata, quibus difficile animus carnalibus sensibus multum pastus exuitur.*

2) Vgl. Chavannes-Pelliot l. c. 526. — In eigentümlicher Wendung erscheint dieser Gedanke in der Refutation der Manichäer von Mardānfarrux, Škand gumānīγ vižār (Salemann, Ein bruchstük manichaeischen schrifttums im Asiatischen Museum. Zap. Imp. Akad. Nauk [8]6 Nr. 6, 1904, S. 19), die übrigens nicht den ursprünglichen, sondern den „iranisierten" Manichäismus betrifft. Hier heißt es XVI 24 in dem Referat der manichäischen Lehre vom Urteufel, der hier Ahriman heißt: „Schnell richtete er zwecks Nichtscheidung des Lichtes von der Finsternis diese Kleine Welt (*gēhān i kōdaγ*) ein, als da sind Menschen, Tiere und die andern Lebewesen insgesamt (?) gleichartig der Großen Welt (*g. i vazurg*) . . ." Hier wird also die gesamte materielle Welt als Mikrokosmos der Lichtwelt als Makrokosmos gegenübergestellt. (Prof. Reitzenstein will den Satz lieber so verstehn, daß jedes einzelne Lebewesen als Mikrokosmos der Welt als Ganzheit gegenübergestellt wird).

Lebens und Sichbewegens voraufgeht, genau so steht bei Mani die Hervorbringung der in seliger Ruhe verharrenden Lichtwelt dem Aufbau des materiellen Kosmos gegenüber, und hier wie dort wird der Übergang scharf hervorgehoben, indem ausdrücklich auf den Beginn der Bewegung hingewiesen wird.[1])

Nur eine ganz oberflächliche Betrachtungsweise kann immer wieder als angeblich grundlegenden Unterschied zwischen den beiden kosmogonischen Anschauungen anführen, daß in der zoroastrischen Lehre der menschliche Leib ein Geschöpf Gottes, bei Mani ein Geschöpf des Teufels wäre: als ob nicht die Vergiftung der ganzen materiellen Welt seit dem Einbruch der teuflischen Mächte, durch Krankheit, Sünde und Tod, durch die den Menschen auf Schritt und Tritt bedrohende Gefahr, sich und die reinen Elemente zu verunreinigen, auch dort der beherrschende Gesichtspunkt wäre! Wohl aber lenkt dies auf einen tieferliegenden Unterschied hin, — der aber nur eine Differenzierung und Ausgestaltung betrifft, die der zoroastrische Gedanke bei Mani erfahren hat. Er läßt sich kurz so zusammenfassen, daß Mani schärfer — wenn auch in sehr eigenartiger Weise — zwischen Physischem und Psychischem scheidet und daß er den Sinn der außermenschlichen Welt konsequenter dem τέλος des Menschen: seiner Erlösung, unterordnet.

Was den ersten Punkt betrifft, so haben wir ihn bereits in anderm Zusammenhang berührt: Mani symbolisiert die beiden Welten, die der göttlichen und die der teuflischen Macht, durch Licht und Finsternis und rechnet die Seele mit Selbstverständlichkeit dem Lichte zu. Seine Absicht ist es, die Doppelnatur des Menschen als geistig-leiblichen Wesens zu erklären, indem er die Front, die zwischen Gott und Teufel verläuft, in den Menschen selber verlegt, und dadurch als den einzigen Weg zur Erlösung die Auflösung jener Doppelnatur und die Befreiung der Seele aufweist. Aber diesen Gedanken spricht er, so klar er ihm vor dem Bewußtsein steht, niemals direkt aus[2]): denn die Seele ist ihm nicht ein Begriff oder, um es mit unsern Worten zu sagen, ein Funktionszusammenhang, der nur im System einer bestimmten Wissenschaft, der Psychologie, begriffen werden kann, sondern eine Lichtsubstanz, also gewisser-

1) Vgl. die oben S. 219 mitgeteilte Stelle des GrBd. mit der Interpretation der entsprechenden manichäischen Überlieferung bei Cumont l. c. 37f. „. . . en même temps que les astres glissent dans les cieux, les sphères de l'eau, du vent et feu, créées par l'Esprit Vivant . . ., se mettent à tourner autour de la terre, poussées par le Roi de gloire. L'agitation et la métamorphose perpétuelles des éléments commencent. Toute la machine du monde est soudain mise en branle."

2) Die folgenden Sätze sind nicht für Historiker der Psychologie bestimmt, denen der vorliegende Sachverhalt von verwandten Fällen her ohne weiteres geläufig ist, und die eine sehr viel tiefer und weiter gehende Analyse fordern müßten, als sie an dieser Stelle zulässig ist.

maßen selber ein physikalischer Körper, der als solcher mit dem Leib, insofern als dieser aus der Substanz der Finsternis gebildet ist, einer und derselben Ordnung angehört. Um es etwas anders zu sagen: Mani hat ein deutliches Bewußtsein von der Besonderheit und Eigenart der Seele, aber noch nicht ihren Begriff; infolgedessen muß er sie, um sie überhaupt mit dem Körper kommensurabel machen und zu ihm in Beziehung setzen zu können, selber als eine Art körperlicher Größe fassen, und dazu gibt ihm seine Lichtsymbolik die Handhabe. In demselben Augenblick also, in dem er das Psychische vom Physischen scheidet, ordnet er es ihm doch wieder sachlich ein: infolgedessen ist die Erlösung der Seele für ihn zwar auch Selbstbesinnung, also ein geistiger Akt — mythisch ausgedrückt durch die Erweckung, die der Gesandte der Lichtwelt bringt —, aber zunächst und vor allem der kosmisch-physikalische Vorgang der Ausscheidung des Lichtes aus seiner Vermischung mit den finstern Elementen. Diese beiden einander korrelaten Gedanken: der Gedanke der Selbständigkeit des Psychischen und die Auffassung desselben als quasikörperlicher (weil substanzialer) Größe bedeuten eine Differenzierung — bzw. den Versuch einer Differenzierung — gegenüber der noch rein naiven, „realistischen" Auffassung des Menschen in der zoroastrischen Lehre.[1]) — Dabei entspricht die Symbolisierung der Seele durch das Licht vollkommen der zoroastrischen Konzeption der „Lichtglorie", die, wie die Legende von der Entstehung der Menschen im Großen Bundahišn (oben S. 230) zeigt, ursprünglich die von Gott dem Menschengeschlecht überhaupt mitgeteilte, mit der Seele gleichbedeutende Kraft, das Stigma ihrer Gottzugehörigkeit war, um dann speziell auf das gottverliehene Herrschercharisma beschränkt zu werden.

Dies führt auf den zweiten Punkt. In der zoroastrischen Kosmologie stehn die verschiedenen Teile der Schöpfung einander nebengeordnet, wenn auch dabei die selbstverständliche und darum garnicht erst erörterte Voraussetzung besteht, daß der Mensch Mittelpunkt und Ziel der Schöpfung ist. Bei Mani aber ist diese Voraussetzung zum Leitgedanken seiner Weltauffassung erhoben, wenn auch in eigenartiger Unterordnung unter einen noch allgemeineren Gedanken. Den letzten Sinn des Weltwerdens

1) Wer die bekannten awestischen Aufzählungen von fünf Seelenteilen interpretieren will (zuletzt Scheftelowitz l. c. 52 f. und v. Wesendonk, Urmensch und Seele 191 ff.), sollte sich doch zunächst klar machen, daß für ihre Aufstellung das rein äußerliche Moment der Fünfzahl maßgebend war: um sie zustande zu bringen, werden fünf Termini für psychische Funktionen aneinandergereiht. Es hat keinen Sinn, sie begrifflich voneinander scheiden zu wollen, — das würden die Verfasser der betreffenden Awestastellen, die nicht von einem systematischen Interesse, sondern von einem auszufüllenden Zahlenschema ausgingen, selber am wenigsten vermocht haben. (Freilich meint v. Wesendonk l. c. 193: „Bei der abstrakten Denkungsweise Zarathustras ist aber anzunehmen, daß er selbst die Begriffe gegenseitig abgegrenzt hat.")

und -geschehens sieht er in der Herstellung eines Zustandes völliger Geschiedenheit und Unbedrohtheit des Lichtes gegenüber der Finsternis. Dieser Zustand bestand in der Urzeit, er mußte aber wegen der Fähigkeit zu Angriff und Bedrohung, die damals der Finsternis innewohnte, unterbrochen werden, es mußte ihr ein Teil des Lichtes geopfert werden, um ihr hernach wieder entzogen zu werden und damit ihre Macht für alle Ewigkeit zu brechen. Die Menschen sind ganz Geschöpfe der Finsternis und von ihr dazu ersehen, die geraubten Lichtteile vermittels der Fortpflanzung auf ewig an der Rückkehr an die Lichtwelt zu hindern. So sind sie zunächst die festeste Stütze der finsteren Mächte, werden aber, nach der weisen Voraussicht der Lichtmächte, durch die „Erweckung" gerade zu Vernichtern der Finsternis berufen. Der Sinn der Welt ist die durch den Menschen (genauer: durch die „Auserwählten") zu vollziehende Erlösung, und insofern diese, wie wir sahen, als ein rein physikalischer Vorgang gedeutet wird, erscheint nun der Kosmos in seiner Gesamtheit als Träger und Instrument eben dieses Vorganges: er ist, von den drei „Rädern" (den sublunarischen Sphären: Wasser, Wind, Feuer) über die beiden „Lichtschiffe", Mond und Sonne, und das Göpelwerk der zwölf „Eimer" des Zodiakus bis zu dem Lichtparadies hin eine einzige riesige, kunstvoll ersonnene und betriebene Maschine, deren Zweck die „Hinaufleitung" (*ahrāmišn*) des befreiten Lichtes ist. So stellt sich, in diesem physikalisch-mechanischen Mythos, die Unterordnung des kosmischen Apparates unter den Zweck der Erlösung des Lichtes dar: die irdische Welt ist nicht mehr, wie in der zoroastrischen Lehre, nur der Schauplatz des Kampfes gegen den Teufel, sondern eine einzige Hilfskonstruktion dafür. Ein bedeutsamer Zug der Gemeinsamkeit ist die übereinstimmende Bewertung der Himmelskörper: wie für die zoroastrische Lehre nur die dem Zodiakus angehörenden Gestirne, außerdem Sonne und Mond der göttlichen Schöpfung angehören und gegen die Planeten als dämonische Mächte kämpfen, so sind auch bei Mani die letzteren aus der Lichtmaschine ausgeschlossen. Mond und Sonne dienen hier wie dort zur Läuterung des von der Erde emporgelangenden Lichtes — dort des Samens von Urrind und Urmensch —, und wie selbständig[1]) Mani gegenüber den hellenistischen Religionen ist, zeigt sich an wenigen Punkten so deutlich, wie in dem völligen Fehlen der Planetenverehrung bei ihm.[2]) Anderseits scheinen aber die Planeten auch nicht annähernd eine negativ so hervorragende Rolle bei ihm zu spielen wie die „Sieben" bei den Mandäern, von denen ihn die positive Bewertung der Zodiakalzeichen vollends entfernt.

1) Ich sage nicht: unabhängig. 2) Er hat zwar den Begriff der Archonten, aber völlig von seiner ursprünglichen Bedeutung gelöst.

Erst jetzt, nachdem wir eine — wenn auch nur die allgemeinsten Züge enthaltende — Gesamtansicht gewonnen haben, können wir auf die spezielle Gestalt des Urmenschen eingehn. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß in der zoroastrischen Kosmologie außer dem Urmenschen besonders die Gestalten der beiden Gottesgesandten: des Propheten Zarathustra und des aus seinem Geschlechte erstehenden Heilandes hervortreten. Wir können dies mit Fug und Recht dahin ergänzen, daß alle drei Träger einer und derselben Idée: eben der göttlichen Sendung sind; denn nichts andres ist ja der Beruf des Urmenschen, als daß er von Gott in den Kampf mit dem Bösen gesandt wird.

Bei Mani finden wir genau das gleiche. Fassen wir die von ihm aufgestellte Götterreihe schärfer ins Auge, so sehen wir, daß die Gestalten, denen eigentlich praktische Bedeutung zukommt: der Urmensch, der Lebendige Geist und der Dritte Gesandte, éines Wesens sind, — was ja allein schon durch die kostbare Angabe der Acta Archelai beglaubigt wird, die den letzteren eben als dritten Gesandten (πρεσβ⟨ε⟩υτὴς τρίτος) bezeichnen, wo Theodor bar Kōnai nur vom „Boten" (*izgaddā*) schlechthin redet. Auch hier wird der Urmensch von Gott in den Kampf gesandt, in dem er, nach dem Willen Gottes, erliegt. Von diesem Punkte an gehn allerdings zoroastrische und manichäische Auffassung weit auseinander, aber dies Auseinandergehn ist mehr stilistischer Natur und berührt nicht die Gemeinsamkeit des Grundgedankens, sondern nur die Ausgestaltung der mythischen Darstellung. Nach Gayōmards Tode wird sein Licht zur Sonne erhoben, — man müßte nach dem allgemeinen Verhältnis von geistiger zu materieller Schöpfung erwarten, daß nun die irdischen Menschen nach seinem Bilde geschaffen würden: statt dessen ist der ursprünglich nicht hergehörige Mythos von den aus einem Baum entstandenen ersten Menschen — das Gleichnis vom Baum spielt bei Mani bekanntlich in einer andern Fassung der Kosmogonie die Hauptrolle — herangezogen worden. Um ihn anzuknüpfen, wurde der ursprüngliche Mythos dergestalt ergänzt, daß ein Teil von Gayōmards Samen der Erde bzw. ihrem Genius zugewiesen wurde. Bei Mani ist zunächst — infolge der in dieser Arbeit nicht näher zu erörternden Differenzierung der Götterreihe — zwischen dem Urmenschen und den beiden ersten Menschen, Adam und Eva, ein großer Abstand entstanden, in den eine Reihe von Zwischengliedern eingetreten sind, so daß ein direktes Verhältnis nicht mehr besteht. Dagegen ist nun hier der Zug, daß die beiden ersten Menschen, wenn auch aus teuflischem Stoff, so doch nach der Form des Urmenschen gebildet sind, deutlich erhalten. Die Acta Archelai (12, 3 Beeson) überliefern besonders deutlich: (ἡ ὕλη) ἐκάλεσε πάντας τοὺς τῶν ἀρχόντων πρωτίστους καὶ ἔλαβεν ἀπ' αὐτῶν ἀνὰ μίαν δύναμιν καὶ κατεσκεύασε τὸν ἄνθρωπον τὸν

κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ πρώτου Ἀνθρώπου ἐκείνου[1]) καὶ ἔδησε τὴν ψυχὴν ἐν αὐτῷ, während Theodor bar Kōnai (Cumont l. c. 42f.) zeigt, daß das Vorbild, genau genommen, nicht der Erste Gesandte, der Urmensch selber, sondern der mit ihm wesenseine Dritte Gesandte ist. Daß als dritter unter den fünf Hilfsgöttern, die der Lebendige Geist sich beruft, eine weitere Variante derselben Gestalt erscheint, der „Licht-Adamas" (*ādāmūs nuhrā*, Cumont l. c. 22, — bei Augustin: *Adamantem heroam belligerum*), dem dann die Besiegung eines Ungeheuers von der Gestalt des Urteufels zufällt (Cumont l. c. 39f.), erwähne ich nur nebenbei: es ist ein weiterer Beleg dafür, wie in Manis Kosmogonie eine und dieselbe Idee unter wechselnden, aber einer nicht willkürlich spielenden, sondern von einem feststehenden Strukturgedanken geleiteten Phantasie entstammenden Gestalten immerfort wiederkehrt.

Ich nehme noch einmal den Gedanken auf, daß für Mani die genaue und durchgängige Entsprechung von geistig-immaterieller und irdisch-materieller Schöpfung so selbstverständlich ist wie für die zoroastrische Kosmogonie: er kann uns noch an einem andern Punkt zeigen, daß Mani hauptsächlich in der Ausführung, kaum in der Grundabsicht von der letzteren abweicht, und dies nur, um sie in seinem Sinne konsequenter zu gestalten. Während für die zoroastrische Auffassung die göttliche Schöpfung gewissermaßen das Urphänomen ist, zu dem die „Vermischung" mit dem Bösen erst sekundär als Epiphänomen hinzutritt, ist die letztere für Mani durchaus zur Hauptsache geworden: infolgedessen kann er nicht dabei stehn bleiben, den ersten Teil des Weltdramas nur als Lichtschöpfung darzustellen, sondern er muß zeigen, wie schon in ihm die Vermischung mit dem Bösen auftritt und wieder aufgehoben wird. Dazu dient ihm der Mythos von der Entsendung, der Fesselung und der Befreiung des Urmenschen. Wir sehn also: die manichäische Kosmogonie bringt zweimal nacheinander das gleiche Geschehnis zur Darstellung; der Befreiung des Urmenschen durch den Lebenden Geist im zweiten Akt des Schöpfungsdramas entspricht die Erweckung Adams durch Jesus.[2]) Und derselbe Vorgang erscheint noch unter drei weiteren Aspek-

1) Ich erinnere an die Parallelen in der Naassenerpredigt (§ 2, 19, oben S. 161, 162, 167, auch S. 107 A. 3) und den Clementinen.

2) Und damit ist für Mani zugleich die Möglichkeit gegeben, in Parallelität zur iranischen Legende vom Urmenschen und dem Gesandten seine Christologie zu entwickeln, deren meist allzu sehr betonter doketischer Charakter nur das äußere Symptom einer sehr tief und feinsinnig ausgestalteten Lehre von dem Doppelwesen Christi, einmal als des göttlichen Gesandten, sodann als des Jesus patibilis, ist. Ich gebe die Hauptstelle mit den Worten des Faustus — bei Augustin contra Faustum XX 2, S. 536, 9 Zycha — hier im Zusammenhang: *Igitur nos patris quidem dei omnipotentis et Christi filii eius et spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen; sed patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem*

ten: erstens unter dem speziell soteriologischen, als die Erkenntnis des Gläubigen, daß seine Seele zwar in den „finsteren Körper" gebunden ist, daß aber sein Geist der Lichtwelt angehört und fähig ist, dorthin zurückzukehren, — zweitens unter dem Aspekt des Totenkultes, als Befreiung und „Hinaufleitung" des beim Tode eines Gläubigen frei werdenden Lichtes, — drittens unter dem eschatologischen, als abschließende Wiederbringung der letzten gefesselten Lichtteile am Ende des großen Aion. Die großartige Einheitlichkeit und Geschlossenheit von Manis System tritt uns nirgends so deutlich vor Augen wie hier, wo wir sehn, daß die ganze Vielgestaltigkeit seines kosmologischen Mythos nichts andres ist als die nach festen Regeln vollzogene Ausgestaltung und Ausdeutung eines exemplarischen makrokosmischen Vorgangs und der beiden an ihm beteiligten Gestalten, des Urmenschen und des Gesandten, die, auf den Mikrokosmos bezogen, die „Seele" (ψυχή) und den „Geist" (νοῦς) bzw. das Selbst des Menschen symbolisieren.[1])

Es ist die dualistische Grundidee, die Mani dazu veranlaßte, die Gegenwirkung des Teufels nicht erst nach der geistig-immateriellen Schöpfung einzuführen, sondern ihr bereits innerhalb dieser den Ort anzuweisen. Damit tritt er, soweit ich sehn kann, in einen deutlichen Gegensatz zu der von den älteren Gnostikern vertretenen emanatistischen Auffassung, nach der von Gott zum Menschen eine kontinuierliche Reihe von Zwischenwesen mit absteigender Lichtfülle führt, — und stellt sich damit zugleich unmittelbar neben die zoroastrische Auffassung, deren spekulatives Grundmotiv, eben das dualistische, er mit einer Schärfe und Bewußtheit durchführt, wie wenigstens ich sie in keinem andern gnostischen System wahrzunehmen vermag. Das braucht hier nicht weiter ausgeführen zu werden. Jedenfalls aber will ich die Frage nach dem Verhältnis von manichäischer und zoroastrischer Weltdeutung von der Ver-

---

vocat [I Tim. 6, 16], *filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere. qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum apostolus novit Christum dicens esse dei virtutem et dei sapientiam* [I Cor. 1, 24], *virtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna. necnon et spiritus sancti, qui est maiestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium; cuius ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. quapropter et nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamvis eorum acerrime oderitis auctores.*

1) Daß Mani neben und vor der mythischen Einkleidung diesen rein spekulativen Gedanken konzipiert hat, ist nicht zu bezweifeln. Wir müssen bedenken, daß unsre Quellen durchweg — von der Epistula Fundamenti und dem Chuastuanift wissen wir es bestimmt — der von den Auditores erreichten Erkenntnisstufe entsprechen. Mit der Möglichkeit, daß den höheren Graden die rein theoretische Bedeutung der zunächst mythisch verhüllten Heilswahrheit anvertraut wurde, muß durchaus gerechnet werden. Der rein begrifflich-philosophische Kern seiner Lehre läßt sich noch aus der westlichen Überlieferung, besonders aus Alexander von Lykopolis, zurückgewinnen.

gleichung der spekulativen Grundgedanken, nicht von den Details des mythologischen Apparates aus erklären und erklärt wissen. Und ich möchte nicht unterlassen, nachdrücklichst darauf hinzuweisen, mit welcher genialen Sicherheit aus unzulänglichen Materialien heraus bereits vor 100 Jahren F. C. Baur die Gemeinsamkeit dieser Grundgedanken erkannt hat[1]), — wie denn überhaupt sein Buch ein noch heute in allen Stücken vorbildliches Meisterwerk religionsgeschichtlicher Methode darstellt.[2])

Um sein Werk mit Hilfe der unendlich viel reicheren Quellen, die uns heute fließen, zu erneuern, dazu müssen allerdings noch weite Wege gegangen werden, dazu muß vor allen Dingen die Stellung und der Wert der seither hinzu gekommenen Texte und Textbruchstücke bis ins einzelne festgestellt werden. Daß der überraschende Reichtum und die vielen neuen Daten der Überlieferung im Fihrist seinerzeit, zumal dank der vorzüglichen Interpretation Flügels, die Vorstellung hervorriefen, daß erst hier der feste Ausgangspunkt für die Erklärung des Manichäismus gefunden sei, ist wohl verständlich, — und ebenso verständlich ist der entsprechende Eindruck, den die Entdeckung der Turfanfragmente hervorrief. Aber die auf den vorstehenden Blättern begonnene Beweisaufnahme, nach der diese beiden Zeugen einer sehr eingehenden Konrontierung mit weiteren Zeugen bedürfen, unter denen Theodor bar Kōnai der bei weitem vorzüglichste ist, dürfte bereits eine Reihe überzeugender Ergebnisse zutage gefördert haben. So darf man zuversichtlich hoffen, daß sich die manichäische Überlieferung in absehbarer Zeit aus einem Zitatenhaufen zu beliebiger Benutzung in einen geordneten Bestand literarkritisch und literarhistorisch fixierter Testimonia wandeln wird[3]), aus denen dann das Mosaikbild der manichäischen Lehre neu wird zusammengesetzt werden können.

---

1) Vgl. Das manichäische Religionssystem 10ff., 48, 64f., 83ff., 98f., 110, 126[4], 223, 227, 404f., bes. 416—433.

2) Vgl. ferner bes. F. Cumonts Exkurs La séduction des Archontes (Recherches sur le Manichéisme 54ff.), in dem eine Reihe von Einzelzügen der Kosmogonie verglichen und vor allem in der Gestalt des manichäischen „Gesandten" die charakteristischen Züge des zoroastrischen Götterboten Nēryōsang (vgl. oben S. 245) aufgewiesen werden. Da Cumont nur die Bundahišn-Vulgata benutzen konnte, erfordert seine Interpretation jetzt einige Korrekturen.

3) Nur aus der Absicht heraus, diese Aufgabe deutlich hervortreten zu lassen und an ihrer Lösung mitzuarbeiten, wolle man die Polemik gegen die Arbeiten von Scheftelowitz und v. Wesendonk verstehn, die ich hier absichtlich nicht vermieden habe, um in Zukunft nie wieder auf sie zurückzukommen. Ich meine, daß die Zeit der Kompilationen vorbei ist, die anstatt den Weg zu den *fontes rerum* zu suchen, sich von den *rivuli* der sekundären Literatur kreuz und quer führen lassen, und die durch Harmonisierung statt Analyse der vorhandenen Zeugnisse auf die Trümmerstätte der manichäischen Überlieferung nur weiteren Schutt häufen.

III. DER „MENSCH“ IM PROLOG DES IV. EVANGELIUMS

Von zwei Seiten sind in jüngster Vergangenheit für die sachliche und sprachliche Erklärung des IV. Ev. neue Gesichtspunkte aufgestellt und als notwendig erwiesen worden, die eine Neuorientierung der frühchristlichen Literatur- und Religionsgeschichte herbeizuführen berufen sind. Die Urkunden der mandäischen Religion, die nach den früheren Arbeiten von W. Brandt und K. Kessler für die Religionsgeschichte ein caput mortuum geblieben waren, blieben selbst nachdem W. Bousset ihnen in der Gesamterscheinung der Gnosis ihren Ort angewiesen und nachdem M. Lidzbarski die vollständige und philologisch erschöpfende Erschließung der Texte begonnen hatte, so gut wie unbeachtet, bis Prof. Reitzenstein vor sieben Jahren ihre außerordentliche Bedeutung für die Klärung einer Reihe der dunkelsten und umstrittensten Probleme der neutestamentlichen Überlieferung entdeckte: er fand u. a. im Schlußteil eines im ersten und zweiten Buch des Rechten Ginzā in zwei parallelen Fassungen erhaltenen Traktates einen apokalyptischen Bericht, der von Enōš, dem am Ende der Tage nach Jerusalem kommenden wahren Gesandten, und seinem Auftreten ein Bild entwirft, das in der überraschendsten Weise und zum Teil wörtlich mit eschatologischen und auf den wahren Gesandten[1]) bezüglichen Aussagen in der zweiten Evangelienquelle (Q) übereinstimmt, und zwar derart, daß an eine Abhängigkeit des mandäischen Textes vom Evangelium nicht zu denken ist. Ferner fanden sich in dem mit jener Apokalypse engverwandten 76. Kap. des mandäischen Johannesbuches dem Enōš Äußerungen in den Mund gelegt, die sich einerseits mit der Predigt des Täufers in Q, anderseits mit einer Äußerung aufs engste berührt, die schon bei Markus und noch in der Stephanusepisode der Apostelgeschichte, beide Male von „falschen Zeugen“, Jesus zugeschrieben wird und die inhaltlich eben nichts andres ist als eine der typischen Selbstaussagen des endzeitlichen Erlösers. Nachdem Prof. Reitzenstein dies in der Abhandlung über „Das mandäische Buch des Herrn der Größe“ festgestellt hatte, konnte er in dem Buch „Das iranische Er-

1) Ich vermeide die Worte „Messias“ und „messianisch“ in Befolgung des von H. Greßmann, Ztschr. f. Kirchgesch. N. F. III 191 gegebenen Rates.

lösungsmysterium", bes. S. 115—134, zeigen, daß die an den erwähnten Stellen zum Ausdruck gelangenden Vorstellungen vom endzeitlichen Erlöser — für dessen näheres Verständnis sich die manichäischen Zeugnisse über den (Dritten) Gesandten als besonders fruchtbringend erwiesen — an einem Faden aufzureihen sind, der sich soweit zurückverfolgen läßt wie die vorchristliche jüdische Apokalyptik überhaupt: und zwar ist es die überall im gleichen Sinne auftretende Bezeichnung des Gesandten als des „Menschen" oder „Menschensohnes"[1]), die rein äußerlich den Zusammenhang vermittelt und ihn, wie wir heute mit gegründeter Sicherheit sagen können, wie auch ziemlich allgemein zugegeben ist, an die einzige religiöse Spekulation der altorientalischen Religionsgeschichte anschließt, die eine Lehre vom kosmischen „Menschen" voll und in zentraler Stellung ausgebildet hat: an die iranische Urmenschspekulation.

Die Übertragung dieses Begriffes und der mit ihm zusammenhängenden Erlösungslehre ins Urchristentum steht nun, wie Prof. Reitzenstein verschiedentlich gezeigt hat, im engsten Zusammenhang mit der Gestalt und Wirksamkeit Johannes des Täufers, der jetzt in eine neue Beleuchtung tritt. Wird er in der Evangeliumüberlieferung und in der Apostelgeschichte schlechthin als πρόδρομος Jesu aufgefaßt, so zeigt doch die nähere Betrachtung, daß diese Auffassung — wie sich noch im folgenden an einzelnen Beispielen zeigen wird — sekundär gegenüber einer scharf polemischen Haltung der Jesusjünger gegenüber Johannes und den Seinen ist. Das überraschend deutliche Gegenbild gibt, unter voller Wahrung einer aus leidenschaftlichem Haß erzeugten Polemik, die mandäische Überlieferung, die Jahjā-Johannes als wahren gegen Jesus als falschen Gesandten setzt. Auch hier ist an ein Herausspinnen des Gedankens aus der Evangelienüberlieferung nicht zu denken: die Mandäer haben uns hier eine Tradition erhalten, die zwar die in den Evangelien geschilderte Situation kennt, sie aber im entgegengesetzten Sinne beurteilt.

Wenn somit in beiden Fällen für die Mandäer[2]) eine zwar gewiß ver-

---

1) Man muß sich immer vor Augen halten, daß die beiden Bezeichnungen vollkommen gleichwertig sind; die erste ist hebräisch, die zweite aramäisch.

2) Es bedarf wohl keines Wortes dafür, daß der Begriff „Mandäer" hier rein literargeschichtlich zu verstehen ist, d. h. als Bezeichnung für die jeweiligen Träger der in frühislamischer Zeit, als für die babylonischen Sektierer die Notwendigkeit erstand, sich durch ein „Buch" als „Schriftbesitzer" auszuweisen (Lidzbarski), kodifizierten mandäischen Überlieferung, speziell für die Träger der obenbezeichneten palästinisch-gnostischen Überlieferung, die nur éine unter vielen Quellen der mandäischen Religion, wenn auch die religionsgeschichtlich weitaus interessanteste, ist. Will man für diese Überlieferung einen besondern Namen, so kann man sie die nasoräische nennen.

dunkelte, aber in den Grundzügen noch völlig deutlich sichtbare Kenntnis von Ideen und Fakten feststellbar ist, die wir bisher nur aus urchristlicher Überlieferung kannten — und zwar eine Kenntnis, die ihrerseits nicht aus dieser Überlieferung gewonnen ist —, so trifft das mit dem glänzenden Beweis zusammen, den M. Lidzbarski für die ursprüngliche Herkunft der Mandäer aus dem Jordangebiet und für ihren Zusammenhang mit gewissen uns nur durch indirekte Überlieferung bekannten Richtungen des Spätjudentums geführt hat.[1]) Von besondrer Bedeutung ist dabei der Beweis, daß die Selbstbezeichnung der Mandäer als *nāṣōrājē* identisch ist mit der — sekundär auf Ναζαρέθ bezogenen — Bezeichnung Jesu als Ναζωραῖος, daß sie aber nicht aus dieser abgeleitet ist, sondern daß beide ein und dasselbe palästinisch-aramäische Wort reflektieren, das aus dem — im Talmud als Bezeichnung Jesu auftretenden —hebr. *nōṣrī* und (nach H. Zimmern) über dieses vielleicht aus einem akkadischen *nāṣiru* hergeleitet ist und die Zugehörigkeit zu einer uns sonst unbekannten religiösen Gemeinde von „Observanten" bezeichnet.[2])

1) Das Johannesbuch der Mandäer II, XVIff. Mandäische Liturgien XVIff. Es gibt in der religionsgeschichtlichen Literatur wohl wenige derart schlagende und evidente Beweise für die Herkunft einer religiösen Gemeinschaft. (Auf die aus leerer Rabulistik entsprungenen Einwände einzugehn, die S. A. Pallis, Mandaeiske Studier, 1919, S. 104, 145ff., 151f., 179ff., 192, bes. 205—212 erhoben hat, wäre Zeit- und Papiervergeudung.)

2) Mandäische Liturgien l. c. Einwände, die von Ed. Meyer erhoben wurden, hat Lidzbarski entkräftet (Ztschr. f. Semitistik I, 1922, 230ff.). In einem außerordentlich lehrreichen und wertvollen Aufsatz über 'Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion' (Ztschr. f. Kirchgesch. N. F. IV 166) hat H. Greßmann zwei Bedenken geltend gemacht, die ich hier zerstreuen möchte. Er sagt von Lidzbarski und Zimmern „1. daß sie dem ältesten Zeugnis Mt. 2, 23 nicht gerecht werden, da dies einen ausdrücklichen Zusammenhang [von Ναζωραῖος] mit der Stadt Nazareth behauptet." Lidzbarski, der die Mt.-stelle eingehend bespricht (Mand. Lit. XVII), hebt aber hervor, daß von Ναζαρέθ nimmermehr die Form Ναζωραῖος abgeleitet werden konnte, und man darf hinzufügen, daß durch die bei Mt. danebenstehende Berufung auf eine — nicht identifizierbare — alttestamentliche Weissagung (ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται) der Zeugniswert der Stelle überhaupt aufgehoben wird. Wenn Greßmann weiterhin anführt: „Zu *noṣ(a)rath* gehört *noṣ(a)rīm* ‚die Nazarener' (so im Talmud). Neben *noṣarath* steht *naṣorath* (mit Metathese wie *qoṭelī: qeṭolī*); dazu gehört Ναζωραῖος. Die übliche Form Ναζαρέτ kennt die Trübung des ā zu ō nicht; vgl. *ṣor(a)path:* Σαρεπτά", so bedürfen diese Sätze der Richtigstellung. Für Σάρεπτα [so! Luk. 4, 26] ist im Masoretentext des A.T. nur *ṣāreṭat* (weniger gut bezeugt *ṣāreṭat*), also jedenfalls eine Form mit *ā* der ersten Silbe überliefert. Danach hat man eine Form **nāṣeraṯ* aufgestellt (an „*noṣ(a)rath*" hat m. W. niemand gedacht), für die es aber wohlgemerkt keinerlei selbständigen Beleg gibt. Von ihr kann also das talmudische *nōṣerīm*, das übrigens ohne jede Erklärung, also auch ohne jede Bezugnahme auf einen Städtenamen eingeführt wird, erst abgeleitet und als „Nazarener" gedeutet werden, wenn man für die hypothetische Lautform dieses hypothetischen Namens den Wandel von *ā* zu *ō* annimmt: in dieser Gleichung stecken also bereits drei Unbekannte, deren Zahl sich vermehrt, wenn man von **nāṣeraṯ* zu Ναζωραῖος kommen will. — Den zweiten Einwand Greßmanns gegen die beiden genannten Forscher hab ich nicht verstanden; er hält ihnen vor, „daß sie 2. eine aramäische Zwitterform voraussetzen: obwohl das Wort [sc. *nāṣōrājā*] eine ‚spezifisch aramäische Form für inhärierende Eigenschaften' erhalten haben soll, hat

Eine glänzende Bestätigung und Weiterführung der von Prof. Reitzenstein begonnenen Interpretationen bedeutet es nun, daß in neuester Zeit gleichzeitig zwei theologische Forscher zu dem übereinstimmenden Resultat gelangt sind, daß für die Erklärung des IV. Evangeliums die neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Urkunden eine weit über die Einzelinterpretation hinausreichende Bedeutung haben, — daß sie berufen sind, das Hauptthema des Buches „Jesus ist der Gesandte"[1]) und die von dieser Themenstellung vorausgesetzte Gesamtauffassung der Gestalt des Gesandten insofern zu klären, als sie selber

es doch bei der Übernahme den alten Konsonanten *ṣ* (statt des hier notwendigen aram. *ṭ*) bewahrt." Aber eben dadurch wird es doch als entlehnt (nicht übersetzt) gekennzeichnet, und daß ein Lehnwort unter möglichster Erhaltung des ursprünglichen Lautbestandes einer nur der entlehnenden Sprache eigenen, dem zu entlehnenden Wort bedeutungsmäßig adäquaten Stammbildungskategorie angepaßt wird, ist doch nichts Seltenes. Und diesen Vorgang hier anzunehmen, ist außerordentlich viel leichter und verständlicher als die Herleitung von Ναζωραῖος und *nāṣōrājā* aus Ναζαρέθ (Ναζαρέτ).

1) Das hat vor allem R. Bultmann in der sogleich zu zitierenden Arbeit S. 102, 145f. wundervoll herausgearbeitet. Doch kann ich nicht verhehlen, daß der tiefe und großartige Offenbarungsbegriff, der an der letzteren Stelle für die Erklärung dieser Themenstellung dem Evangelisten hypothetisch zugeschrieben wird, mir weit über das im Evangelium und noch deutlicher im 1. Brief erkennbare Niveau seiner Gedankenbildung hinauszuragen scheint. W. Bauer schließt seinen Kommentar mit einer Charakteristik des Evangelisten, die für meine Empfindung ins Schwarze trifft und aus der ich hier ein paar Sätze ausheben möchte: „Zweifellos johanneisch ist nun aber weiterhin ein beträchtliches Gebiet, auf dem sich nicht der planmäßig schaffende Autor betätigt, sondern die Unzulänglichkeit im Bunde mit der Gleichgültigkeit. Dieses Urteil ist berechtigt angesichts der zahlreichen Widersprüche und Schwierigkeiten, in die unser Evangelist sich und seine Leser verwickelt und die seine starke Abhängigkeit beweisen. Man hat nicht selten den Eindruck, als sei Jo des auf ihn einstürmenden Fremden nicht Herr geworden, es ihm über den Kopf gewachsen . . . Derartige Unausgeglichenheiten, bei denen meist nicht zu sagen ist, ob sie mehr den Denker belasten, der keinen Ausgleich suchte oder fand, oder den Schriftsteller, der etwas übernahm, was er organisch einzugliedern nicht imstande war, . . . [folgen Beispiele]. Doch die Empfindung für die Schranken, die ihm gezogen sind, das ist nicht der entscheidende Eindruck, mit dem Jo seine Leser entläßt. Vielmehr geht von seinem Buch eine starke Kraft aus, die eben in der Einseitigkeit ihrer Auswirkung doppelt wuchtig ist. Es bildet nicht nur die Schwäche, sondern mehr noch die Stärke unseres Evangelisten, daß er sich ganz und gar an den Wunsch verliert, Jesus als den himmlischen Erlöser allen Konkurrenten gegenüber und allen Bemängelungen seiner Person, seines Lebens und seines Geschickes zum Trotz den Heilsuchenden zu empfehlen." [Sperrung von mir.] — Ich möchte anderseits nicht unerwähnt lassen, daß eine Form religiösen Denkens bzw. religiöser Schriftstellerei, die von dem Interesse an dem reinen Faktum der Offenbarung als solchem und an der rein „formalen" Beglaubigung des Offenbarungsträgers beherrscht wird und für die der Inhalt der Offenbarung erst sekundär Interesse hat, neuerdings auch an andern Stellen nachgewiesen ist: für Muhammed und seine Auffassung der *islām*-Idee hat H. Ritter dies gezeigt (Muhammed, in: Meister der Politik, hrsgeg. von E. Marcks und K. A. v. Müller, III 149ff.), und das Thema eines der wichtigsten Bücher des südlichen Buddhismus, des Dīghanikāya, ist nach R. O. Franke der Nachweis, daß der Buddha ein Tathāgata ist, d. h. einer, der „also", nämlich bis zur Vollendung des Heilsweges, „gegangen" ist. Das Gemeinsame in allen diesen Fällen ist, kurz gesagt, die Übertragung einer gegebenen Theorie vom Offenbarungsträger auf eine besondre historische Gestalt.

diese Gestalt in engst verwandter Auffassung in den Mittelpunkt ihrer Spekulationen rücken. So hat W. Bauer das aus der mandäischen und manichäischen Überlieferung zu gewinnende Material, nach besondrer Hervorhebung seiner Wichtigkeit in einer „Vorbemerkung", in der Neubearbeitung seines Kommentars zum Johannesevangelium (2. Aufl. 1925, in Lietzmanns Hdbch. z. NT. 6) ausgibig herangezogen, während R. Bultmann systematisch „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums" behandelt hat (Ztschr. f. ntest. Wisssch. 24, 1925, S. 100 ff.)[1]). Derselbe Gelehrte hat schon vorher eine überaus lehrreiche Untersuchung über den Prolog des Evangeliums veröffentlicht („Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium", in der Gunkel-Festschrift II 3—26)[2]), die ich im folgenden aufzunehmen beabsichtige[3]).

Zuvor aber ist der zweite neue Gesichtspunkt kurz zu bezeichnen, der für die Erklärung des Evangeliums aufgestellt ist und den Orientalisten womöglich noch stärker fesselt als der neue religionsgeschichtliche Ausgangspunkt. Es ist der von dem Oxforder Theologen C. F. Burney mit vollkommener Exaktheit erbrachte Beweis, daß die Sprache des Evangeliums keine andre Erklärung zuläßt als die Annahme einer Übersetzung aus dem Aramäischen (C. F. Burney, The aramaic origin of the fourth gospel, Oxford 1922). Die treffliche Anzeige von B. Violet (Orient. Lit. Ztg. 1923, 332 ff., vgl. auch J. Behm in derselben Zeitschrift 1924, 277 f.), durch die ich auf das Buch aufmerksam wurde, stimmt dem Beweis zu. Die Bedeutung der Entdeckung liegt auf der Hand: so wichtig weiterhin die Feststellung des dem Übersetzer eignen griechischen Sprachgebrauchs sein wird, das Wortverständnis des Evangeliums ist nur noch durch Rekonstruktion des aramäischen Originals zu gewinnen, und jeder künftige Exeget des Evangeliums wird soviel Aramäisch verstehn

1) Das Studium dieser Abhandlung ist für jeden Arbeiter auf dem Gebiet der orientalischen Religionsgeschichte wegen ihrer mustergültigen Methodik unerläßlich: sie zeigt, wie man, um durch detaillierten Vergleich die inhaltliche Gleichheit von in verschiedenen Religionen auftretenden Ideen- und Symbolzusammenhängen zu beweisen, sie organisch in ihre Bestandstücke zerlegen kann und muß, anstatt sie nach heterogenen Gesichtspunkten zu zerstückeln.

2) Die beiden letzten Arbeiten werden weiterhin als Ev. und Prol. zitiert.

3) Eine weitere entscheidende Förderung erfahren diese Untersuchungen jetzt durch den Kommentar von E. Lohmeyer zur Apokalypse (Die Offenbarung des Johannes, in Lietzmanns Hdbch. 16, 1926), vgl. bes. S. 190: „Steht aber die Gestalt Jesu im 4. Evangelium in einem dunklen, noch keineswegs erhellten Zusammenhange mit einer Erlöseranschauung, die in mandäischen Schriften, in den Oden Salomos usw. durch eine jeweils ganz eigentümliche Ausprägung spürbar wird . . . , so ist es nicht bedeutungslos, daß auch hier zahlreiche und unverkennbare Parallelen sich finden . . . ; ja die Apc wird zu einem Dokument eben dieses weitverbreiteten Erlöserglaubens."

müssen, wie zur Vornahme bzw. Kontrollierung dieser Rekonstruktion erforderlich ist.

Die folgende Untersuchung wurde durch die Lektüre der oben zitierten Arbeit von Bultmann über den Prolog und zwar durch eine philologische Einzelheit veranlaßt. Bultmann fand für den Wortlaut von v.9

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον

keine andre Erklärungsmöglichkeit als die Streichung der vier letzten Worte als Zusatz (l. c. 4, 19 A. 4). Das befriedigte mich ebensowenig wie die von Wellhausen (Das Ev. Joh. S. 7f.) wegen 16, 21 geforderte Beziehung von ἐρχόμενον auf ἄνθρωπον oder wie W. Bauers Interpretation „Das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erhellt, war ein solches, das in die Welt kommt," — um so weniger, als mir das „Kommen in die Welt" als typische Aussage über den Erlöser geläufig war (vgl. jetzt Bultmann, Ev. 106f.), und als ich das Gefühl nicht los wurde, daß das Wort ἄνθρωπος in v. 6 und 9 eine besondre Bedeutung haben müsse. Daß der Prolog gegenüber dem Evangelium literarisch betrachtet eine selbständige Einheit sei und als christliche Überarbeitung einer älteren Urkunde von wesentlich gnostischem Charakter zu gelten habe, fand ich bei Bultmann bewiesen, — wenn ich auch noch zwei Momente vermißte: die zureichende Begründung der Einführung erstens des Logosbegriffes, zweitens der Polemik gegen den Täufer in den von Bultmann nach Wellhausen ausgesonderten Versen 6—8 und 15. Daß diese Verse aus dem ursprünglichen Bestande ausgeschieden werden müssen, war mir evident, aber es erschien mir wunderlich, daß dann der Evangelist ohne jeden sichtbaren Grund den schönen Zusammenhang von v. 5 und 9 zerrissen hätte, um Johannes einzuführen, lediglich in der Absicht, gegen ihn zu polemisieren. So kam ich zu der Überzeugung, daß schon in der Vorlage des Evangelisten von Johannes die Rede gewesen sein müsse[1]), und daß als Zutat des Evangelisten mit Sicherheit zunächst nur v. 8 und 15 bestimmt werden könnten. Wenn er aber eine Vorlage benutzt hatte, dann ergab sich für diese vor allen Dingen die hohe Wahrscheinlichkeit, daß sie ihrerseits — von Burneys Buch wußte ich nichts — ursprünglich nicht griechisch, sondern aramäisch oder hebräisch verfaßt war, und damit die Möglichkeit, der Schwierigkeit von v. 9 eventuell durch Rückübersetzung in eine dieser beiden Sprachen Herr zu werden. In dem Augenblick, als ich mir dann den Vers zur Probe ins Aramäische übertragen hatte, war alles klar. Als mir danach Burneys Buch bekannt wurde, fand ich zu meiner Überraschung, daß der von mir für den Prolog angenommene

1) Bultmann, Prol. S. 24, 26, hat unmittelbar vor diesem Gedanken Halt gemacht.

Sachverhalt für das ganze Evangelium gelte, und fand dort außerdem für die entscheidenden Worte in v. 9 eben den von mir vorausgesetzten Wortlaut wieder, jedoch ohne daß Burney die mit ihm gegebene neue Interpretationsmöglichkeit gesehn hätte.

Um die Bedeutung von Burneys Entdeckung zu illustrieren, möchte ich zunächst an Hand seiner Retroversion des Prologes — vgl. den Text am Schluß dieses Kapitels — zeigen, wie glänzend sie die im Prolog auftretenden textkritischen Schwierigkeiten beseitigt.

v 3/4: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.
ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Die Schlußworte von v. 3 ὃ γέγονεν bilden eine alte crux, da ihre Zuordnung zu v. 3 nicht nur erst spät bezeugt, sondern auch als tendenziös verdächtig ist, während die Zuordnung zu v. 4 zwar vortrefflich bezeugt ist, aber keinen Sinn gibt. So nimmt W. Bauer (S. 11 z. St.) Textverderbnis an, und auch Bultmann will die beiden Worte als interpretierende Glosse streichen (Prol. S. 4 A. 2). Aber die ganze Schwierigkeit verschwindet, wenn man mit Burney die Worte ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ins Aramäische übersetzt (l. c. 29, 41): דהוא ביה חיין, um sogleich zu sehn, daß die Konjunktion ד (vgl. Dan 2, 20. 41) vom Übersetzer als Relativpartikel mißverstanden worden ist. Der Satz besagt also: „Denn in ihm war das Leben." Um im Griechischen einen Sinn herauszubekommen, tat der Übersetzer das ἦν aus Eignem hinzu.

v. 5: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

Die Vermutung, die Burney von C. J. Ball übernommen hat (l. c. 297), daß κατέλαβεν auf aram. *aqbēl* „verdunkeln" beruhe, das vom Übersetzer mit *qabbēl* „aufnehmen" verwechselt bzw. wie das syrische *aqbēl* „empfangen" verstanden worden sei, ist scharfsinnig, aber nicht zwingend, da einerseits für καταλαβεῖν nach den Zusammenstellungen W. Bauers l. c. 13 nur die Bedeutungen „ereilen, ergreifen, begreifen" gesichert sind, nicht „aufnehmen", anderseits die Bedeutung „ergreifen" der Stelle einen bessern Sinn gibt als „verdunkeln". Das wird besonders nahegelegt durch die von W. Bauer angezogene Stelle Od. Sal. 42, 4:

ܘܠܐ ܡܛܝܢ ܠܘܢ، ܘܠܐ ܐܬܝܗܒ ܠܝ ܟܠܡܐ
ܘܥܡܗܘܢ ܐܢܐ ܩܐܝܡ ܘܡܬܚܙܐ ܠܝ.

„Und ich ward ohne Nutzen denen, die mich nicht ergriffen, aber ich werde bei denen sein, die mich lieben."

Ich möchte danach vorschlagen, in der Retroversion des Verses statt des von Burney angenommenen *aqbēl* vielmehr das dem griechischen κατέλαβεν genau entsprechende aram. *ᵃḥaḏ* (= hebr. *āḥaz*) einzusetzen[1]), das auch an der verwandten Stelle 12, 35 (ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ) vorzüglich paßt. Dagegen ist natürlich für παρέλαβον (αὐτόν) und ἔλαβον αὐτόν in v. 11-12 mit Burney קַבְּלוּנֵיהּ anzunehmen.

v. 8: οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Man braucht zwischen ἀλλά und ἵνα keine Ellipse mehr anzunehmen, wenn man mit Burney S. 32 ἵνα als Fehlübersetzung von ד als Korrelativpartikel: „der, welcher", „einer, der" faßt.

Die Behandlung von v. 9 stelle ich noch zurück.

v. 11: Der Gebrauch von τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι wird, wie Burney S. 33 mit Recht bemerkt, in dem Augenblick klar, wo man beide Wendungen als Übersetzungen von *dīlēh* erkennt.

v. 12/13:

ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Daß die dritte Zeile in v. 12 „eine exegetische Glosse des Verfassers ist, durch die er seine Zulage christianisiert", hat Bultmann, Prol. S. 11, außerordentlich wahrscheinlich gemacht, und W. Bauer zeigt sich S. 20 z. St. geneigt, sich dieser Auffassung anzuschließen. Aber die eigentliche Schwierigkeit liegt in dem folgenden Relativsatz, für den neben οἳ . . . ἐγεννήθησαν der Singular ὃς . . . ἐγεννήθη „sehr alt und gut bezeugt" ist: im ersten Falle bezieht der Satz sich auf die Gläubigen (αὐτοῖς), im zweiten auf den Logos (αὐτόν bezw. αὐτοῦ). Burney zeigt, daß die letztere Lesung sehr wohl die ursprünglichere sein und auf aram. איתיליד zurückgeführt werden kann, und daß die erstere sich aus der Hinzufügung eines einzigen ו (איתילידו) erklären würde, das als Dittographie des den folgenden Vers einführenden ו (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) seinerseits leicht erklärlich wäre. W. Bauer ist überzeugt, daß die Gläubigen gemeint sind und daher der Plural ursprünglich ist. Er nennt Burneys Votum für den Singular — es ist dies die einzige Stelle im Prolog, zu der er auf Burney Bezug nimmt! — „nicht sehr überzeugend" und beruft sich auf „das so gut wie einstimmige Votum der Codices . . . und die Unmöglichkeit einer Erklärung dafür, wie er [sc. der Plural] späterhin aufkommen und bereits im II. Jahrh. den Osten . . . und dann weiterhin die ganze Kirche einer

1) Der Curetonianus hat *aḏreḵ*, die christlich-palästinische Version *dᵉḇaq*.

Textgestalt entreißen konnte, für deren Beliebtheit die Gründe auf der Hand liegen." Dies Bedenken ist ohne Zweifel sehr gewichtig, — damit ist aber die sekundäre Entstehung dieser letzteren Textgestalt — des Singulars — noch nicht verständlich gemacht. Wird man nicht an eine ganz alte, bis in die ursprüngliche Fassung der Übersetzung des Evangeliums zurückreichende varia lectio denken müssen, die aus der von Burney erschlossenen Mißverständlichkeit der Vorlage, wie oben berichtet, ohne weiteres erklärlich wäre? Mir scheint, wenn zugegeben ist, daß der griechische Text eine Übersetzung darstellt, so ist auch die Möglichkeit einer solchen varia lectio in ihm einzuräumen; dem Orientalisten ist dergleichen aus der orientalischen Übersetzungsliteratur vertraut, in der solche Varianten entweder aus zwei verschiedenen Exemplaren der Vorlage herrühren oder sich auf Übersetzer und Korrektor verteilen. — Für die Ursprünglichkeit des Singulars hat aber Burney noch ein stilistisches Argument beigebracht — W. Bauer geht nicht darauf ein —, das mir schlagend erscheint, und das ich daher im Wortlaut anführe (l. c. 35): „. . . the generally accepted reading οἳ . . . ἐγεννήθησαν surely involves a very strange sequence. The spiritual birth of believers is clearly the *result* of the grace described by ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, but v. 13 as phrased seems to imply that it was an antecedent condition. The author would surely have written 'and so they were born', or 'so that they should be born', had his result been the fact which he was intending to convey." Ich möchte daran anschließend noch fragen: läßt sich die emphatische, durch dreimalige Wendung des Ausdrucks unterstrichene Negierung der fleischlichen Zeugung zugunsten der geistigen aus Gott wirklich so ohne weiteres auf die Gläubigen beziehen? Ist es nicht sehr viel einfacher und einleuchtender, sie ursprünglich von dem göttlichen Erlöser ausgesagt sein zu lassen?

v. 15: . . . ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. Burney behandelt diese dem Evangelisten, nicht seiner Vorlage gehörenden Worte im 7. Kapitel seines Buches, wo er gewissermaßen die Gegenprobe auf seine These macht, indem er eine große Reihe von schwierigen Einzelstellen in überraschend einfacher und fast durchweg überzeugender Weise als Fehlübersetzungen erklärt. Er stellt (S. 104) den Konsonantentext des Originals her wie folgt:

דאתי בתרי קדמי הוי מטול דקדמי הוא

und meint, daß der Übersetzer einmal das vom Verfasser gemeinte Partizip *hāwē* [= „er wird (sein)"] als *hᵃwē*, Nebenform von *hᵃwā*, γέγονεν mißdeutet und zweitens das vom Verfasser beabsichtigte Wortspiel zwischen *qᵒdāmāi* „vor mir" an erster und *qadmāi* „der erste" an zweiter

Stelle mißverstanden habe. Er übersetzt demgemäß „He who is coming after me, before me will become; Because He was the first (of all)". Eine glattere Erklärung des schwerfälligen und dunklen griechischen Wortlautes ist kaum denkbar.

Als letztes sei Burneys Vermutung erwähnt, daß die schwierigen Worte in v. 18 μονογενὴς θεός (Bauer: „ein Einzigerzeugter, Gott von Art") vielleicht auf Mißverständnis der Worte יחיד אלהא als *jāḥīḏ ᵉlāhā* statt *jᵉḥīḏ ᵉlāhā* „der Eingeborene Gottes" zurückzuführen sind.

Die Berechtigung und Fruchtbarkeit der Burneyschen These dürfte bereits nach diesen Proben über jeden Zweifel feststehn und mir das Recht geben, dieselbe Spur zu verfolgen, um zur Erklärung von v. 9 zu gelangen.

Für die religionsgeschichtliche Einreihung des Prologs hat Bultmann kaum mehr etwas zu tun übrig gelassen: keine Parallele zu den Spekulationen des Prologs, die sich in der orientalischen Gnosis finden ließ, ist übergangen, und der Beweis, daß die genaueste und detaillierteste Parallele in der jüdischen *ḥokmā*-σοφία-Spekulation vorliegt, daß mithin die religionsgeschichtliche Bestimmung des Prologs von ihr auszugehn hat, ist überzeugend erbracht. Nur wird dabei die Frage nicht zufriedenstellend beantwortet, warum in unserm Text an die Stelle der göttlichen Σοφία der Λόγος getreten ist. Bultmann erwägt Prol. S. 14 die beiden Möglichkeiten, „daß entweder hier [sc. im hellenistischen Judentum] eine der Weisheitsspekulation parallele Logosspekulation von alters her existierte, oder daß hier an Stelle der älteren Weisheit der Logos getreten war," und entscheidet sich für die zweite, wobei er anscheinend — ganz deutlich wird es aus seinen sehr vorsichtigen Äußerungen S. 14. 23 nicht — der alexandrinisch-jüdischen Spekulation einen Einfluß auf die Benennung des im Prolog auftretenden Gottwesens zugesteht, den er mit Bezug auf dessen inhaltliche Bestimmung mit vollem Recht negiert.[1]) Ist nun aber der Prolog aus dem Aramäischen übersetzt, so erhebt sich zunächst die Frage nach dem aram. Äquivalent von Λόγος: und da wird niemand zögern, מימרא *mēmrā* zu nennen (daneben kämen ja auch מלתא und פתגמא in Frage[2]). Denn damit ist ein Begriff ins Treffen geführt, der

1) Es ist verwunderlich, in der älteren Kommentarliteratur zu sehen, wie leichthin man einen direkten Einfluß Philos, der im übrigen doch nur in der christlich-alexandrinischen Theologie deutlich sichtbar ist, auf die Fassung des Logosgedankens im Prolog angenommen hat, — als ob diese Annahme nicht sehr starker Stützen bedürfte, um auch nur hypothetisch gelten zu können. Sehr prägnant arbeitet W. Bauer l. c. 7 die Unterschiede zwischen stoischer, philonischer und johanneischer Logosidee heraus.

2) In den mandäischen Texten werden alle drei Begriffe (מימרא, מאלאכא, פוגדאמא) für das „Wort" κατ' ἐξοχήν gebraucht. Vgl. vor allem Lidzbarski, Mand. Lit. 59, 2, wo das „große erste Wort" (*mēmrā rabbā qaḏmājā*) als drittes Gottwesen nach dem Urgott (Haijē) und dem Gesandten (Mandā ḏhaijē) erscheint.

im Judentum eine fest umschriebene theologische Bedeutung hat, aus der sich ein Wesenszug des Λόγος in unserm Texte, und zwar einer der entscheidenden, zwanglos erklärt; denn *mēmrā* ist das „Wort" als vornehmste Manifestation Gottes. Der jüdischen Gottesverehrung entstand, je mehr sie den Gedanken der Absolutheit und Transzendenz Gottes von allen anthropomorphen Elementen zu reinigen bemüht war, das Bedürfnis, an Stellen der heiligen Schrift, die in die Gottesvorstellung solche Elemente hineinzutragen schienen, ja die überhaupt die Weltzugewandtheit Gottes betonten, gewisse Mittelbegriffe einzuführen, die eine Manifestation Gottes im Hinblick auf seine Schöpfung ausdrückten und es gestatteten, dem reinen Gottesgedanken seine Absolutheit oberhalb und jenseits dieser Mittelbegriffe zurückzugeben. Dies Prinzip finden wir zwar nirgends theoretisch ausgeführt, aber umso deutlicher in einer kultischen Einrichtung befolgt, nämlich in der ungemein häufigen, wenn auch nicht durchgängigen und nicht nach erkennbaren Regeln durchgeführten Umschreibung der einfachen Gottesbezeichnung (Elohim, Adonai) durch Mittelbegriffe wie „das Wort" oder „das Wohnen שכינתה Gottes (bzw. des Herrn)" in den für den gottesdienstlichen Vortrag bestimmten aramäischen Übersetzungen bzw. Paraphrasen des hebräischen AT., den Targumen. Die mündliche Verdolmetschung der im Gottesdienst zur Verlesung kommenden Stücke der heiligen Schrift ins Aramäische war bereits seit der Reorganisation nach dem Exil notwendig und ist bei Nehemja (8,8) bezeugt; wenn also das älteste Targum zum Pentateuch, das sog. Targum des Onkelos, erst im 2. Jahrh. n. Chr. schriftlich fixiert ist und infolgedessen jene Umschreibungen erst seit dieser Zeit literarisch belegt sind, so folgt doch daraus keineswegs, daß sie nicht schon Jahrhunderte vorher im Gebrauch waren: gerade die ganz mechanische Art ihrer Anwendung in den Targumen deutet auf einen beträchtlichen zeitlichen Abstand zwischen ihrer aus einer bewußten Idee entsprungenen Einführung und ihrer späteren Schematisierung hin. Auf ihre Herkunft wird alsbald noch zurückzukommen sein.

Es ist wohl nur ein Zufall, daß Bultmann bei der Untersuchung der Herkunft der Logos-Bezeichnung — und diese Untersuchung ist ja von der Frage nach der Herkunft der Spekulation, die im Prolog mit dem Logos-Begriff etikettiert wird, zu trennen — nicht an *mēmrā* gedacht hat. W. Bauer erwähnt den Begriff (S. 6), will ihn aber aus dem Spiel gelassen wissen: „von der in den Targumim begegnenden Vorstellung von dem Wort . . . Gottes als Hypostase läßt sich, falls dieses Verständnis der in Betracht kommenden Stellen überhaupt berechtigt ist (s. darüber Strack-Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud u. Midrasch II 1924, 302—333), weder zeigen, daß sie schon zu neutesta-

mentlicher Zeit lebendig war, noch daß sie frei von Beeinflussung durch alexandrinisches Denken entstanden ist." Aber ich würde umgekehrt meinen, daß die Annahme einer solchen Beeinflussung, nicht die ihres Fehlens, unter Beweis gestellt werden müßte. Sind doch die ältesten Targume, die für die Bezeugung jener Umschreibungen hauptsächlich in Frage kommen, ein rein palästinisches Produkt, dessen Erzeuger von dem Denken der ägyptischen Diaspora gewiß sehr wenig berührt waren. Und aus dem Alter der literarischen Bezeugung ist, wie schon bemerkt, auf das Alter der Sache kein Schluß zu ziehen. Wohl aber haben H. L. Strack und P. Billerbeck — an der von W. Bauer zitierten Stelle — in einem 'Exkurs über den Memra Jahves' auf Grund sehr reichen Materials den Beweis erbracht, daß die Neigung früherer Forscher (bes. F. Weber an einer oft zitierten Stelle: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften[2], 180 f.), in dem *mēmrā* der Targume eine neben Gott stehende, relativ selbständige Hypostase des göttlichen Wirkens zu sehen, aus den Texten selber nicht begründet werden kann, daß die Umschreibung mit *mēmrā* hier nur noch „ein inhaltsloser, rein formelhafter Ersatz für das Tetragramm" ist, so daß eine inhaltliche Anknüpfung der johanneischen Logosspekulation an sie — d. h. an den eigentlich rabbinischen Sprachgebrauch — nicht gestattet ist. Ihre Darlegung lehrt vor allem, daß über *mēmrā* nichts durch Meditationen über einzelne Stellen, an denen es zur Umschreibung dient, ausgemacht werden kann (vgl. bes. S. 329 ff. die Widerlegung der Versuche, auf Grund einzelner Targumzitate eine besondre Beziehung des Messias zum „Wort" Gottes zu ermitteln)[1]). Aber wenn dies der quellenmäßige Sachverhalt ist, wenn also in der uns zugänglichen Targumliteratur für die Annahme des *mēmrā* als einer (quasi-mythologischen) Hypostase, wie wir sie in den hellenistischen Religionen überall finden, keine Grundlage zu gewinnen ist, wenn dort die Anwendung des Begriffes vielmehr rein formelhaft ist, so ist doch damit die Frage, warum zu irgendeiner Zeit einerseits zur Vermeidung bzw. Abschwächung von Anthropomorphismen, anderseits zur Umschreibung der schaffenden und handelnden Funktion des göttlichen Wesens gerade der Begriff des „Wortes" — bzw. zur Umschreibung der göttlichen Gegenwart gerade der Begriff des „Wohnens" — eingeführt wurde, nicht nur nicht beant-

1) Als eine bisher m. W. nicht beachtete, für die Probleme der religiösen Sprache überhaupt höchst interessante Einzelheit hebe ich die Zusammenstellungen S. 322 ff. hervor, aus denen hervorgeht, daß *mēmrā* mit Personalsuffixen mit Vorliebe zur Umschreibung des Personal- und Reflexivpronomens verwandt wird, wenn es sich auf Gott bezieht, und daß danach — die Verfasser drehen diese allein mögliche Richtung der Bedeutungsentwicklung merkwürdigerweise um — sogar an einigen Stellen eine Erweiterung dieses Sprachgebrauches auch auf nichtgöttliche Subjekte stattfindet.

wortet, sondern nur neu und dringlicher gestellt, — ebenso die Frage, ob nicht diese Ausdrucksweise, wenn sie auch von der rabbinischen Orthodoxie nur als leere Formel konserviert wurde, von gnostisch beeinflußten Kreisen oder Einzelnen — Strack und Billerbeck zählen in ihrem Exkurs eine Reihe von höchst interessanten Beispielen auf — mit tieferer Bedeutung erfüllt wurde, so gut wie die Worte des ersten Kapitels der Genesis oder des Ezechiel. Daß dies aber wirklich der Fall war, lehrt uns jetzt der Sprachgebrauch der mandäischen Quellen mit seinen zahllosen Belegen für diese Begriffe in ihrer ursprünglich-gnostischen Bedeutung[1]).

Jedenfalls legt jetzt die Tatsache, daß das Wort λόγος im Prolog auf ein aramäisches Äquivalent zurückzuführen ist, den Schluß zwingend nahe, daß es sich dabei eben um *mēmrā* handelt, und daß diese Bezeichnung als solche, d. h. ohne Ansehn des besondern spekulativen Inhaltes, der ihr im Prolog eignet, aus demselben Sprachgebrauch herrührt wie jener Mittelbegriff der Targume. Das ist denn auch Burneys Meinung (l. c. 38), und er fügt dazu ein Argument, das meines Erachtens diese Vermutung zur gesicherten Tatsache erhebt: er weist darauf hin, daß die beiden nächst *mēmrā* bedeutsamsten Gottesbezeichnungen: *šᵉkīnā* „Wohnen, Wohnung" und *jᵉqārā* „Glorie, Herrlichkeit" ebenfalls im Prolog auftreten und zwar — genau wie in mehreren von Burney beigebrachten targumischen Beispielen — nebeneinanderstehend: v. 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ κτλ. = ומימרא בסרא איתעביד ואשרי שכינתיה ביננא וחזינא יקריה וגו׳. Das Verbum ἐσκήνωσεν (= *ašrī šᵉkīntēh* = „er ließ seine *šᵉkīnā* wohnen") ist zweifellos, wie Burney hinzufügt, wegen seines Anklanges an das semitische *škn* gewählt worden[2]).

Wir finden also jene drei charakteristischen Bezeichnungen für die Selbstmanifestation Gottes in einem Verse nebeneinander und zueinander in Beziehung gesetzt: wer da noch an Zufall glauben will, muß einen starken Glauben haben.

Zugleich aber sieht man, daß diese Feststellungen nicht eine Abänderung von Bultmanns Interpretation, sondern im Gegenteil nur ihre Ergänzung und Vereinheitlichung herbeiführen: wir erkennen, daß im Prolog nicht nur die Sache, sondern auch die Worte aus dem Judentum stammen. Woher die letzteren in die jüdische Religion gelangt sind, dazu seien hier noch einige vorläufige Worte gestattet.

---

1) Vgl. auch W. Bousset, Die Rel. des Judentums im nt. Zeitalter² 398 f.

2) Vgl. schon vor Burney den grundlegenden Aufsatz von E. Lohmeyer, Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium (Ztschr. f. ntest. Wiss. 21, 1922, 185 ff.), bes. 194 ff.

Zwar lassen sich — vgl. Burney l. c. 35 ff. und Billerbeck-Strack l. c. passim — alle drei Begriffe an alttestamentliche Begriffe oder Vorstellungen anknüpfen, und es ließe sich rein theoretisch eine im Judentum immanente Entwicklung konstruieren, die eine allmähliche Kristallisierung dieser Begriffe und dann ihre Einführung als Gottesbezeichnungen herbeigeführt hätte. Dem steht nun aber die Tatsache gegenüber, daß in der altiranischen Religion — deren nicht so sehr einfache Imitationen als vielmehr Kontrastbildungen hervorrufende Wirkung auf das Judentum man gewaltig unterschätzt, wenn man sie nur für die Eschatologie gelten läßt: die Eschatologie ist ja nur éin unisolierbares Element der iranischen Lehre von der Weltschöpfung und -erlösung — ich sage, daß in der altiranischen Religion[1]) eben jene drei Begriffe in zentralen religiösen Termini und Vorstellungen eine genaue Entsprechung haben.

Was zunächst das Wort betrifft, so hat Bultmann, Prol. 23, an den awestischen „heiligen Spruch" (*mąθra spənta*) erinnert, und daß dieser in unsern Zusammenhang gehört, folgt aus dem oben S. 232 Gezeigten (Er weist auch auf Xrōštaγ und Paδvāxtaγ hin: deren Wesen haben wir oben S. 263 ff. festgestellt, um gleichzeitig zu erkennen, daß sie eine rein manichäische Konzeption sind[2]). Sehr viel näher wäre jedoch der Sache ein Hinweis auf das hypostasierte göttliche Schöpfungswort, die allerheiligste Ahuna-vairya-Formel, gekommen: vgl. schon oben S. 219 A. 2. Ihr

---

1) Es wäre vorschnell, von „zarathustrischer" Religion zu reden, da einerseits eine Berührung zwischen iranischer und jüdischer Religion seit der Eroberung Babylons durch Kyros möglich war, und da anderseits der neuerliche Versuch J. Hertels, den Patron Zarathustras wieder mit dem Vater des Dareios zu identifizieren und somit die Zeit Zarathustras ins 6. Jahrhundert zu rücken (J. Hertel, Die Zeit Zarathustras, 1924, Achaemeniden und Kayaniden, 1924), zu einem, soweit ich sehe, hinreichend gesicherten und durch die bisher dagegen erhobenen Bedenken in keiner Weise erschütterten positiven Ergebnis geführt hat. Davon anderswo mehr.

2) Die Heranziehung des babylonischen Mummu halte ich mit Bultmann für ganz unwahrscheinlich, und zwar vor allem deswegen, weil selbst, wenn die von F. Böhl (Orient. Lit. Ztg. 1916, 265 ff.) aufgestellte Herleitung von *mummu* aus *amū* „reden" zutrifft, doch die Zeichnung des Mummu im Eingang des babylonischen Weltschöpfungsepos rein mythologisch ist — er ist der Dritte in der widergöttlichen Trias Apsū-Tiāmat-Mummu — und weder irgendwelche individuellen Züge noch gar eine dahinterstehende Hypostasenlehre erkennen läßt. Was aber das berühmte Zeugnis des Eudemos angeht, das uns Damascius erhalten hat (vgl. schon oben S. 81), so zeigt der Wortlaut desselben, nämlich die in der ersten Person eingeführte Parenthese, m. E. mit Notwendigkeit, daß die Deutung des Mummu als νοητὸς κόσμος keinesfalls auf Eudemos zurückgeht, sondern eine eingeschaltete Interpretation des Neuplatonikers Damascius ist: δύο δὲ ποιεῖν Ταυθὲ καὶ Ἀπασών, τὸν μὲν Ἀπασὼν ἄνδρα τῆς Ταυθὲ ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες, ἐξ ὧν μονογενῆ παῖδα γεννηθῆναι τὸν Μωυμῖν, αὐτὸν οἶμαι τὸν νοητὸν κόσμον ἐκ τῶν δυοῖν ἀρχῶν παραγόμενον. Vgl. dagegen ein ganz sicheres Dokument für babylonische hypostasierende Spekulationen über das göttliche Wort (*amātu*) bei B. Meißner, Babylonien und Assyrien II 124.

ist das 19. Kapitel des Yasna gewidmet, und zwar enthält es eine mystische Exegese der Formel von sehr archaischem Stil und mit starker Hervorhebung ihrer Präexistenz. Damit ist uns (zuzüglich Yasna 20 und 21) der Anfang des awestischen Baγ-Nask, nämlich die ersten drei von dessen 22 Fargards, erhalten; eine Inhaltsangabe dieses Nask ist im Dēnkard IX, 47—49 erhalten (leider ist Wests Übersetzung dieser Kapitel, Pahl. Texts IV, 303 ff., ohne Heranziehung des — mir z. Z. unzugänglichen — Textes fast unverständlich). Wir haben also alte Überlieferung vor uns.

Was die Wohnung angeht, so ist zunächst an die merkwürdige parallele Gottesbezeichung im Judentum: „der Ort", hebr. *ham-māqōm*, aram. *aṯrā* zu erinnern, vgl. die wertvollen Materialzusammenstellungen bei Strack-Billerbeck l. c. 309 f. Die Verfasser verwerfen zwar sowohl die älteste, in die Zeit um 90 v. Chr. datierbare Aussage über sie als auch die geistvolle Erklärung einer Autorität des vierten nachchr. Jahrh. — „Gott ist der Ort der Welt, aber nicht ist seine Welt sein Ort" — als unursprünglich und stellen sich ihre Entstehung vor wie folgt: „Als שמים „der Himmel" infolge seines häufigen Gebrauchs gleichsam zu einem Namen Gottes wurde, und so einen gewissen solennen Charakter erhielt, fühlte man sich veranlaßt, für שמים selbst wieder ein Ersatzwort zu schaffen. Stellen, wie Jes 26, 21; Hos 5, 15, wo vom Orte Gottes die Rede ist, haben dabei vielleicht den Weg gewiesen. Man sprach nun vom „Ort" המקום schlechthin und meinte damit den Ort Gottes, d. h. den „Himmel", womit ja Gott bezeichnet wurde. So ergab sich die Gleichung: המקום = Gott" (l. c. 310). Diese Konstruktion ist gewiß theoretisch unanfechtbar, — aber ich glaube nicht, daß der Religionshistoriker sich damit zufrieden geben kann, umso weniger wenn er sich des kostbaren Zeugnis des Eudemos (vgl. oben S. 81) erinnert, daß die Magier und das ganze arische Geschlecht das intelligible, undifferenzierte All teils Χρόνος (= *Zurvān*), teils Τόπος nennen[1]) und daß ferner das „unendliche Licht" (*asar rōšn*, vgl. auch oben S. 119) im Eingang des Bundahišn „Ort (Thron?) und Stelle Ōhrmazds" (*gāh u vyāγ i ōhrmazd*) heißt; vgl. noch die trefflichen Bemerkungen C. Clemen's, Die griech. u. lat. Nachr. über die pers. Rel. 132 f. Ich würde glauben, daß *šᵉkīnā* und *māqōm* zwei parallele Nachbildungen dieses iranischen Begriffes sind, — dabei wäre *māqōm* die unmittelbarere Wiedergabe, während *šᵉkīnā* sich ungezwungen als Anpassung an eine bedeutsame Vorstellung der alttestamentlichen Heilsgeschichte erklären würde: an das „Wohnen"

1) Prof. Reitzenstein weist darauf hin, daß die Frage, ob Gott der τόπος sei, im 2. (ursprünglich 3.) Kap. des Corpus Hermeticum behandelt wird und auch sonst darin wiederkehrt.

Jahwes in der Wolke über dem Stiftszelt bzw. über dem salomonischen Tempel, vgl. Burney l. c. 35. (Man erinnere sich vor allem an die wundervolle, uralte Strophe I. Reg. 8, 12/13, die den Gedanken des „Wohnens" Jahwes sehr hervorhebt; vgl. Eißfeldt bei Kautzsch-Bertholet[4] I 513 z. St.).

Daß endlich die Glorie ein Kardinalbegriff der iranischen Religion ist, davon war in den beiden ersten Kapiteln mehrfach die Rede (vgl. S. 230, 300). Ich möchte hier meine Überzeugung nicht verhehlen, daß von da aus nicht nur das targumische *jᵉqārā*, sondern, wie bereits von G. P. Wetter angenommen, vor allem das Rätsel des hellenistischen δόξα-Begriffes seine Erklärung findet. Im Poimandres ist die Identität der ἐξουσία = δόξα mit dem *xᵛarənah* offenbar (vgl. S. 17), und ein Gleiches hat Prof. Reitzenstein für die Abraxas-Kosmogonie gezeigt (Die hell. Myst. Rel.[2] 211 f.). Vor allem scheint mir diese Erklärung allein die merkwürdige Bedeutungsentwicklung des griechischen δόξα verständlich zu machen: die Lichtglorie ist ja in Iran — allerdings infolge einer sekundären Bedeutungsentwicklung — vor allem die Trägerin des von Gott verliehenen Herrschercharismas, sie ist es, die den Großkönig aus der Menschheit heraushebt und ihm seine spezifische Würde, sein „Ansehn", seine „Ehre", also seine δόξα im ursprünglichen Sinne, garantiert. So ist es wohl verständlich, daß Griechen sich bei der Wiedergabe von *xᵛarənah* an eben diese Bedeutungskomponente hielten, — und wenn etwa gezeigt werden kann (wozu ich nicht imstande bin), daß die Bedeutungsentwicklung von δόξα im Hellenismus zum Herrscherkult in Beziehung steht, so ist diese Annahme gesichert. (Das altpersische Äquivalent des awestischen *xᵛarənah: farnah*, kommt zwar in den Inschriften nicht vor, ist aber seit frühachämenidischer Zeit als Bestandteil vieler Namen belegt, vgl. F. Justi, Iranisches Namenbuch 493. Sicher ist der Begriff vorzarathustrisch). — Anderseits ist nachdrücklich hervorzuheben, daß auch der Begriff der „Glorie" einen organischen Anknüpfungspunkt in der altisraelitischen Religion hat, nämlich in dem Begriff der *kāḇōd*. Aber auch hier würde mir die Annahme einer rein immanenten Bedeutungsentwicklung die Ausbildung und Verselbständigung des Begriffes nicht erklären.

Man wird schon heute sagen dürfen, daß die jüdische Religion, abgesehn von ihrem stark babylonisch beeinflußten mythologisch-legendären Apparat, also in ihrem eigentlich religiösen Gehalt, aus der Berührung der beiden höchststehenden altorientalischen Religionen: der israelitischen und der iranischen, hervorgegangen ist. Brachte jene bereits vor allem einen durchaus vergeistigten Gottesgedanken und die Überzeugung der Verbundenheit Gottes mit seinem Volke mit, so fand sie in dieser eine zu der gleichen Höhe entwickelte Gottesidee, zugleich aber ein Weiteres,

das sie selber nicht besaß: ein umfassendes und durchgeformtes System der Weltdeutung, das auf die Juden einen nicht weniger mächtigen Eindruck machen mußte als auf die Griechen (vielleicht — was weitere Forschungen klären müssen — auch auf die Inder), — so unvollziehbar beiden der dualistische Grundgedanke des iranischen Systems war und blieb. Wohl aber bot die iranische der jüdischen Religion, was diese weder als Tendenz in sich trug noch aus sich selber zu gestalten die Fähigkeit gehabt hätte: den Grundriß und die Bausteine einer rationalen Theologie und zwar einer Theologie, zu deren wichtigsten und fruchtbarsten Stilmitteln die Symbolisierung des göttlichen Weltplanes, wie er sich in Schöpfung, Ordnung und Regierung der Welt offenbart, durch Aufstellung eines hierarchisch gegliederten Systems göttlicher (und widergöttlicher) δυνάμεις ist. Am deutlichsten ist diese Form der Theologie allerdings in der jüdischen Apokalyptik zu erkennen, zu deren richtiger Beurteilung wir uns immer vor Augen zu halten haben, daß Endzeitserwartungen, wo immer sie auftreten, zwar durch politische und soziale Not ausgelöst und bestärkt werden können, aber vor allen Dingen eine ausgebildete Aion- und Weltalter-Spekulation[1]) bezw. eine ganz bestimmte Auffassung von Geschichte und historischer Zeit voraussetzen. Diese ist wohl geradezu als das bedeutsamste und wirksamste iranische Element in den vorderasiatischen Religionen, vor allem im Judentum, zu bezeichnen. Allerdings wird man damit zu rechnen haben, daß diese Spekulation zwar erst durch die Anpassung an den Gottesgedanken Zarathustras für die Juden assimilierbar wurde, aber deswegen doch kein rein iranisches Produkt ist, sondern weiter in die babylonische Gnosis zurückverfolgt werden kann. Denn ihr ältestes Zeugnis, das wir mit großer Sicherheit, nach einer glänzenden Beobachtung von Prof. Reitzenstein (Das iran. Erl. Myst. 248 f.), in dem Visionsbericht bei Ezechiel Kap. 1, der Schilderung der *merkābā*, finden dürfen, die ja (vgl. oben S. 318) zu einem der beiden beliebtesten Gegenstände gnostischer Spekulation im Judentum wurde, gehört natürlich in die vorpersische Zeit. Es handelt sich bei alledem, wie ich nochmals betonen möchte, nicht um einzelne mythische Verbrämungen, die die Juden aus der iranischen Religion übernommen und an ihre

1) Sie ist im Christentum mehr und mehr durch die Auslegung einer einzelnen Schrift, der Johannesapokalypse, abgelöst und ersetzt worden. Dabei ist es ganz erstaunlich, in Schriften und Missionspredigten moderner Sektierer und Schwärmer noch genau den gleichen Geist anzutreffen, in dem solche Spekulationen bereits vor zweieinhalb Jahrtausenden betrieben wurden. Noch lehrreicher sind Fälle, in denen hervorragende und hochgebildete Theologen — z. B. Joh. Alb. Bengel (1687—1752), vgl. über ihn Prot. Realenz.[3] II 597ff. — sie aufnahmen.

eigne Theologie angenäht hätten, sondern um Übernahme der eigentlich tragenden Ideen, oder wie ich lieber sage: Stilmotive der iranischen Kosmologie.

So wurden die Perser die Lehrer der Juden in ähnlichem Sinne, wie später die Griechen die Lehrer der orientalischen Oikumene wurden. Zugleich aber verstanden es die Juden, kraft einer allen semitischen Religionen gemeinsamen Begabung, das Neugewonnene dem eignen religiösen Besitz dadurch restlos anzupassen und einzuverleiben, daß sie diesen interpretierten: die allegorisierende Exegese ist ja im Judentum wie im Islam bis zum heutigen Tage die klassische Form der Erkenntnisgewinnung. So erklärt sich das merkwürdige Doppelphänomen, daß wir die gesamten Hauptgedanken und -gestalten der iranischen Theologie im Judentum wiederfinden, und daß sie dort doch so organisch eingegliedert sind, als ob sie von jeher vorhanden gewesen wären. Aber wer einen der gewaltigen Träger altisraelitischer Frömmigkeit neben die typischen Gestalten des nachexilischen Judentums hält, der sieht trotz den tausend Fäden, die der Traditionalismus der Späteren nach rückwärts gezogen hat, einen Abstand, der zwei Welten voneinander trennt. —

Nachdem wir nun gesehn haben, daß die Standardbegriffe des Prologs ebenso wie sein spekulativer Gehalt jüdischen Ursprungs sind, bleibt uns noch der letzte und wichtigste Schritt zu tun übrig. Die Absicht des Prologs ist es ja nicht so sehr, das Wesen des Logos zu definieren, als vielmehr den Gedanken durchzuführen, daß der Logos nicht bei Gott geblieben ist, sondern sich manifestiert hat. Bultmann, Prol. 14 ff., hat dazu mit Glück den Gedanken der Sophiaspekulation gestellt, daß die Weisheit selber in dem Gesandten auftritt, der von ihr inspiriert ist. Nunmehr erhebt sich aber die Frage, wer im Prolog dieser Gesandte ist. Für den Verfasser des Evangeliums liegt die Antwort auf der Hand: in seinem Sinne ist der Gesandte Jesus Christus, und damit verbindet sich ihm unlöslich der negativ ergänzende Gedanke: er ist nicht Johannes. Wie aber stellt sich die Frage gegenüber der vom Evangelisten bearbeiteten Vorlage? Sie muß sich — und auf diese Feststellung lege ich den größten Wert — klar in einem positiven Sinne beantworten lassen, d. h. bereits in der Vorlage muß dem Logos deutlich und bestimmt die konkrete Gestalt eines Gesandten, in dem er sich manifestiert, gegenübergestellt worden sein. Sonst hätte der Evangelist keinerlei Veranlassung gehabt, gerade dies Stück aufzunehmen und es auf den Gesandten, für den ér eintritt, umzustilisieren. Diesen, meines Erachtens unumgänglichen, Schluß hebt man aber auf, wenn man mit Bultmann der Vorlage die Verse 6—8 entzieht und sie außerdem ihren Abschluß mit v. 13 finden läßt. Wenn ich dies beides bestreite, so ergibt sich daraus

wiederum nicht nur keine Änderung, sondern im Gegenteil eine Bestätigung und Ergänzung von Bultmanns Gesamtdeutung. Er hat denn auch den Weg, den ich sogleich als den allein gangbaren zu erweisen versuchen werde, ganz klar gesehn (Prol. S. 24), um dann doch jenen andern einzuschlagen: er rechnet mit der Möglichkeit, den ganzen Prolog bis v. 18 auf eine Vorlage zurückzuführen, in die der christliche Bearbeiter nur v. 6—8. 15. 17 und den Zusatz zu v. 12 (vgl. oben S. 313) eingefügt hätte; dann hätte schon die Vorlage auf einen bestimmten Gesandten abgezielt. „Wer" — fragt Bultmann — „sollte das gewesen sein? Aus dem eigentlichen Judentum könnte die Vorlage dann kaum stammen, sondern wohl nur aus dem Täufertum, in dessen Kreisen man vom Täufer Johannes ausgesagt hätte, daß in ihm der Logos Fleisch ward." Aber er verläßt diese Erklärung wieder zugunsten der bereits referierten Annahme, daß die Vorlage mit v. 13 ende; ähnlich meint W. Bauer l. c. 21: „Hinsichtlich des letzten Teils des Prologs 14—18 kann man meines Erachtens mit keinerlei Sicherheit mehr Vermutungen bezüglich einer übernommenen Grundlage vertreten." In der Tat wäre diese Trennung von v. 1—13 und v. 14—18 für die Erklärung das Bequemste, — aber ihr steht ein unüberwindliches sprachliches Indizium entgegen, das bisher noch nicht erwähnt wurde: das aramäische Original hat nämlich — diese glänzende Beobachtung ist Burney bei seiner Retroversion wie von selber in den Schoß gefallen — einen poetischen Kern, d. h. es ist die glossierende Bearbeitung eines Liedes. Indem ich auf Burney l. c. 40 und auf den Text am Schluß dieses Kapitels verweise, gebe ich hier nur an, daß v. 1—5, 10b—11, 14, 16/17 von Burney metrisch rekonstruiert sind, und zwar ist das Metrum ein alttestamentlich-hebräisches: es handelt sich um reine Doppeldreier. Damit ist jede Möglichkeit genommen, zwischen v. 13 und 14 einen Schnitt zu machen, denn wenn der Evangelist, wie zu zeigen, schon den ihm vorliegenden poetischen Text durch Glossen zerstört hat, so hat er ihn gewiß nicht weitergedichtet. Fragen wir, was von den Versen 14—18 in der Vorlage nicht gestanden haben kann, so gilt das zunächst natürlich von v. 15, den Burney als an dieser Stelle störend hinter v. 18 setzen möchte (woran ich nicht glaube), den er daher in seiner Retroversion übergeht. Außerdem aber stört nur noch das éine Wort Ἰησοῦ in v. 17: läßt man es fort, so enthält der Vers nichts, was nicht in einer Vorlage gestanden haben könnte, die zwischen der von Mose gebrachten Tora und der vom Messias (Χριστός) gebrachten χάρις καὶ ἀλήθεια[1]) unterschied. Da trifft

1) G. Hölscher — bei Bultmann, Prol. 25 A. 1 — vermutet, daß χάρις καὶ ἀλήθεια ebenso wie hebr. *ḥesed we'emet* auf die zarathustrischen Hypostasen Vohu Manah und Aša vahišta zurückzuführen seien. Das ist in beiden Fällen recht unwahrscheinlich: die beiden

es sich nun, daß Burney, um für v. 17b das dreihebige Metrum zu gewinnen, eben das Wort Ἰησοῦ zu streichen vorschlug: beide Beobachtungen ergänzen sich aufs schönste. Nur müssen wir jetzt natürlich das Wort nicht streichen, sondern als vom Evangelisten bewußt hinzugefügte Glosse stehn lassen.

Dem v. 15 entsprechen vorher v. 7/8: an beiden Stellen ist der Evangelist bestrebt, das Zeugnis des Johannes: nicht er selber, sondern ein Kommender sei das verheißene „Licht", also der wahre Gesandte, möglichst stark zu betonen. Das zwingt doch zu dem Schluß, daß in der Vorlage Johannes selber mit dem Licht gemeint wurde. Da erhebt sich die Frage, wo der Einschub des christlichen Bearbeiters beginnt; v. 8 ist als Zutat ohne weiteres kenntlich, für v. 7 ist das Gleiche mit Sicherheit deswegen anzunehmen, weil der Gedanke der μαρτυρία für den Verfasser des Evangeliums besonders charakteristisch ist (vgl. W. Bauer z. St.). Aber weiter kann man meines Erachtens nicht gehn, d. h. v. 6 darf nicht, wenigstens nicht vollständig, als Zutat angesehn werden, wie Bultmann und W. Bauer wollen: es fehlt dann, wie schon oben S. 311 bemerkt, an jeder zureichenden Motivierung für die Einführung des Johannes. W. Bauer meint zwar, „daß . . . die erste Erwähnung des Lichtes in der bearbeiteten Vorlage [sc. in v. 4/5] dem Evangelisten einen unwiderstehlichen Anstoß gab, einer Persönlichkeit, die auch als „das Licht" bezeichnet worden ist, diesen Anspruch abzustreiten." Er denkt dabei auch an Johannes (vgl. den sehr wichtigen Exkurs 'Johannes der Täufer im 4. Evangelium', l. c. 14 ff.), — aber wir haben gar keinen Anhalt dafür, daß der Täufer als „das Licht" bezeichnet worden wäre, und es scheint mir jedenfalls viel einfacher, v. 6 der Vorlage zu lassen: dadurch wäre die in v. 7/8 erfolgende Präzisierung und, wenn man will, Berichtigung des Gedankens von v. 6 vortrefflich motiviert.

Aber man wird einwenden, daß doch in v. 6 Johannes ausdrücklich als „ein Mensch" und gerade nicht — wie man in der Vorlage erwarten müßte — als ein Gottgesandter von göttlicher Art bezeichnet wird, daß der Vers darum bereits die These des Evangelisten vertrete und ihm zuzuschreiben sei. Dieser Einwand ist gewiß in bezug auf den griechischen Text berechtigt, — aber nicht in bezug auf das aramäische Original. Burney übersetzt zwar:

הוא גברא משדר מן אלהא שמיה יוחנן

aber es ist ganz unmotiviert, wenn er hier für ἄνθρωπος vielmehr das Äquivalent von ἀνήρ, *gabrā*, einsetzt, wo er doch in v. 9 dafür *ᵉnāš* ge-

---

iranischen Begriffe gibt Plutarch mit εὔνοια und ἀλήθεια wieder, die hebräischen die LXX fast durchweg mit ἔλεος καὶ ἀλήθεια.

braucht (ebenso in v. 18 *lā . . . ᵉnāš* für οὐδείς). Wir haben also zu schreiben:

הוא אנש משדר מן אלהא שמיה יוחנן,

und diese Worte ergeben — wenn man von einer sogleich zu besprechenden, geringfügigen graphischen Unregelmäßigkeit absieht — außer der m griechischen Text vorliegenden noch eine ganz andre Deutungsmöglichkeit, nämlich:

„Es ward Enōš von Gott gesandt [sein Name Johannes]." Unregelmäßig ist dabei nur eins: diese Übersetzung setzt statt אנש (vgl. dazu G. Dalman, Gramm. d. jüd.-pal. Aramäisch[2] 156) vielmehr die im hebräischen AT allein bezeugte scriptio plena אנוש voraus. Und ich glaube auch, daß der Evangelist diese Schreibung in seiner Vorlage vorfand, sie aber nicht verstand, weil er die Sache nicht verstand: die Vorlage führte hier den göttlichen Gesandten, in dem das Wort Fleisch wurde, mit eben dem Namen ein, den wir von den Mandäern kennen: Enōš. Der Evangelist kannte diese Enōštradition nicht und verstand das Wort als Appellativ[1], — sei es nun, daß er darin einen der in allen aramäisch-jüdischen Schriften unzählig oft vorkommenden Hebraismen empfand, sei es, daß die Form *ᵉnōš* noch für sein Sprachempfinden als aramäisches Appellativ lebendig war: denn wenn sie auch in den palästinisch-aramäischen Texten unbekannt ist, so ist sie doch in einem nächstverwandten aramäischen Dialekt, der Sprache der nabatäischen Inschriften, zweifellos bezeugt (M. Lidzbarski, Hdbch. d. nordsem. Epigraphik 222). Wohl aber wußte der Evangelist, daß Johannes von seinen Jüngern als der wahre Gesandte betrachtet wurde, — wenn er also in einem aus ihrem Kreise stammenden Text eine Aussage fand, die für ihn besagte: „es ward ein 'Mensch' von Gott gesandt", so mußte er diese Aussage in ihrem Sinne auf Johannes beziehen und bei ihr mit seiner Kritik einsetzen. Er tat es, indem er zunächst seinen Lesern den Sachverhalt verdeutlichte, durch Hinzufügung der Worte „sein Name Johannes", um daran v. 7/8 anzuschließen. So gewinnen wir für die Vorlage den Wortlaut

הוא אנוש משדר מן אלהא

und erkennen darin wieder einen dreihebigen Vers! Außerdem hebt sich damit eine Schwierigkeit auf, die wenigstens ich dem griechischen Text gegenüber empfinde: daß nämlich ein Mensch als „von Gott gesandt" bezeichnet wird, — eine Bezeichnung, die de facto in diesem Zusammen-

1) Damit ist es zu vergleichen, daß Jesus als soteriologische Selbstbezeichnung nicht mehr das zum Namen erstarrte hebräische Wort Enōš, sondern das aram. Appellativ *barnāšā* „Mensch" (in der irrigen griechischen Wiedergabe ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) wählte.

hange nur einem Gottwesen zukommen kann. Für den Evangelisten kann doch nur Jesus der Gottgesandte sein, „natürlich der Gottgesandte schlechthin, neben dem es keinen anderen gleicher Art gibt" (W. Bauer S. 55), und zwar, weil er selber göttlichen Wesens ist. Wenn der Evangelist darum zweimal den Täufer als „gottgesandt" bezeichnet (an der vorliegenden Stelle und 3, 28), obwohl dieser ihm doch nur als Mensch gilt, so kann ich mir das nicht mit W. Bauer (l. c. 14) aus alttestamentlichen Parallelen erklären, sondern nur daraus, daß er sich an beiden Stellen ganz eng an eine täuferische Vorlage anschloß und diese Bezeichnung nicht wegretouchierte.

Ich erwarte keineswegs, daß der Leser diese Interpretation von v. 6 ohne weitres hinnimmt, umso weniger, als ich selber auf sie allein niemals meine These gründen würde, daß der im Prolog auftretende Gesandte kein andrer als Enōš ist. Ich mußte sie nur aus technischen Gründen voranschicken, um mich nun der zum gleichen Resultat führenden Untersuchung von v. 9 zuzuwenden, die für mich Anlaß und Ziel dieses Kapitels ist.

Wie schon oben S. 311 bemerkt, wurde meine Auffassung des Verses durch Burneys Übersetzung voll bestätigt. Für ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον schreibt er

הוא נהורא דקושטא דמנהר לכל אנש אתי בעלמא.

Das läßt sich aber — wenn wir wiederum אנוש für אנש einsetzen — ebensowohl wiedergeben durch

„Er war das Licht der Kušṭā, das alles erleuchtet,
Enōš, der in die Welt kommt,"

und das ist nach meiner Ansicht die Meinung der Vorlage.

Um zunächst das Sprachliche zu nehmen: Burney hat mit Recht aus seinem aramäischen Sprachgefühl heraus für τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ohne weitres „das Licht der Kušṭā" gesetzt. Er gebraucht die gewöhnliche westaramäische Schreibung קושטא, wir haben aber natürlich, seitdem M. Lidzbarski, Johannesbuch II, XVII f., die mandäische Schreibung כושטא gleichfalls auf westliche Herkunft des Wortes zurückgeführt hat[1]), das Recht, an der vorliegenden Stelle ebenfalls כושטא zu schreiben: denn die Hauptsache ist, daß hier, wie W. Bauer l. c. 17 fein herausgefühlt hat, ἀληθινός die spezifische Bedeutungsnuance des mandäischen Begriffes hat. — Wichtiger noch ist, daß die drei letzten Worte des aramäischen Satzes אנ⟨ו⟩ש אתי בעלמא „Enōš der in die Welt kommt" wörtlich der Einführung des mandäischen Enōš in den

1) Was S. A. Pallis, Mandaeiske Studier 206—9, dagegen einwendet, ist ohne Belang.

beiden Fassungen der Apokalypse im I. und II. Buche des Rechten Ginzā entspricht:

„Enōš Uthrā kommt in die Welt."[1])

Auf dies Stück der mandäischen Überlieferung komme ich unten noch zurück und nehme hier nur vorweg, daß es eine kurze Zusammenfassung der drei Hauptpunkte der Enōštradition ist: 1. Enōš kommt in die Welt; 2. er tut gewisse Wunder; 3. er lehrt den Unterschied von Tod und Leben, Finsternis und Licht, Irrtum und Wahrheit. Das zweite dieser drei Stücke ist von Prof. Reitzenstein (Das mand. Buch 60 ff.) in der Evangelienquelle Q sowie in der jüdischen Eliasapokalypse (l. c. 76 f.) nachgewiesen worden, die Beziehung des dritten zum IV. Evangelium hat er kurz angedeutet (l. c. 62 A. 1): ich komme auf beides zurück und konstatiere hier, daß wir das erste Stück nun in der Vorlage des Prologs wiedergefunden haben[2]), und zwar in einer nicht erst vom griechischen Übersetzer, sondern bereits vom aramäischen Autor des Evangeliums so sehr mißverstandenen und korrumpierten Form, daß die klare mandäische Fassung nicht nur nicht aus ihr abgeleitet sein kann, sondern sie im Gegenteil erst verständlich macht. — Endlich erklärt uns aber die aramäische Grammatik den eigentümlichen griechischen Wortlaut und damit die Tatsache, daß die neueren Interpreten (vgl. oben S. 311) mit ihm nicht ins reine kommen konnten. Denn כל (vgl. Dalman, Gramm. 145) konnte vom Übersetzer sowohl absolut aufgefaßt werden („alles"), wie auch als Regens des folgenden אנ〈ו〉ש, — wenn er nämlich dieses fälschlich als Appellativ faßte. Burney dachte natürlich nicht daran, eine Zäsur anzunehmen: er faßte כל אנש אתי בעלמא als aram. Äquivalent der häufigen neuhebräischen Phrase כל באי עולם „alle in die Welt Kommenden" (= „alle Menschen"), die schon vor ihm andre hinter den griechischen Worten gesucht hatten, vgl. jetzt vor allem Strack-Billerbeck l. c. 358 f. Aber nach den beiden letztgenannten Gelehrten steht diese Phrase gerade als Umschreibung des Begriffs „Mensch": sie erklärt also nur, daß der griechische Übersetzer, dem sie gewiß geläufig war, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον auf πάντα ἄνθρωπον bezog, aber die Hauptsache: das Dastehn des Wortes ἄνθρωπον, das man doch in Anbetracht des Wortlauts und Sinnes der hebr. Phrase hier gerade nicht erwarten würde, erklärt sie nicht. Dagegen wird man zugeben müssen, daß der von mir angenom-

1) Reitzenstein, Das mand. Buch 23. Bultmann, Ev. 110. Jetzt M. Lidzbarski, Ginzā S. 30 u. 48 und unten S. 333.

2) Die Gleichsetzung des in die Welt kommenden Gesandten mit dem Licht tritt dann im Evangelium selber als Selbstaussage Jesu auf: 12, 46 ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα. Es ist zu verwundern, daß man nicht diesen Vers zur Erklärung von 1, 9 herangezogen hat, sondern die total divergente Vorstellung von 16, 21 (ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον). Vgl. auch 18, 37.

mene ursprüngliche Sinn der aramäischen Worte die Schwierigkeit des griechischen Textes überraschend glatt löst, — und so ist es denn auch nicht zu verwundern, daß diese Worte, die Burney als Prosa ansah, wenn man die von ihm verwandte, aber vor absolut stehendem כל überflüssige Partikel ל wegläßt, und כל als metrisch überhängend faßt, einen korrekten Doppeldreier ergeben:

הוא נהורא דכושטא דמנהר כל
אנ<ו>ש אתי בעלמא

hū nhōrā̆ dkušṭā̆ dmanhár kol
ᵉnōš ātē̆ bᶜālmā̆.

Damit sind wir am Ende. Der Textzustand von v. 6—9 stellt sich uns nun folgendermaßen dar: v. 6 führt den Gesandten Gottes, Enōš, ein, der Evangelist mißverstand das und trug infolgedessen die Glosse „sein Name Johannes" hinter dem ersten Halbvers nach, um daran sogleich aus Eignem die Verse 7/8 anzuschließen. Darüber ist der zweite Halbvers, den wir zu erwarten hätten, verloren gegangen. Der Text der Vorlage fährt dann in v. 9 mit einem vollständig erhaltenen Doppeldreier fort; er lautete also von v. 5—10 etwa folgendermaßen:

ונהורא בחשוכא מנהר
וחשוכא לא אחדיה

הוָא אנוש משדר מן אלהא
. . . . . .

הוא נהורא דכושטא דמנהר כל
אנוש אתי בעלמא
בעלמא הוא
ועלמא ביה איתעביד
ועלמא לא ידעיה

„Und das Licht leuchtet in der Finsternis,
aber die Finsternis ergriff es nicht.

Es ward Enōš von Gott gesandt,
. . . . . .

Er war das Licht der Kušṭā, das alles erleuchtet,
Enōš, der in die Welt kommt.
[Er war in der Welt,]
Und die Welt ward durch ihn gemacht,
aber die Welt erkannte ihn nicht."

Den ersten der vier Doppeldreier habe ich von Burney abweichend gefaßt: er übersetzt σκοτία mit *qablā*, um ein Wortspiel mit *aqbēl* (vgl. oben S. 312) herauszubringen: ונהורא בקבלא מנהר וקבלא לא אקבלניה. Ich ziehe für σκοτία den bekannten von der Gnosis bevorzugten Terminus vor (חשוכא in den mandäischen Texten, חשוכא in dem manichäischen Exzerpt Theodor bar Kōnai's, im Bibl.-aram. belegt Dan. 2, 22), und setze für κατέλαβεν, wie oben S. 312 gerechtfertigt, אחד ein.

Die Eingangsworte von v. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν = בעלמא הוא sind, wie Burney zeigt, metrisch nicht unterzubringen; dasselbe gilt von den Worten καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος = וחנא חלף חנא am Ende von v. 16. Beidemale ist ein Zusatz des Evangelisten anzunehmen: in v. 10 sind die überschüssigen Worte lediglich deswegen eingefügt, weil der vorangegangene Vers mißverstanden war; in unsrer Rekonstruktion schließt an diesen der folgende (aramäische) Vers dem Sinne nach unmittelbar an, die beiden dazwischenstehenden Worte sind nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend. Und in v. 16 hatte der Evangelist ein Interesse daran, den nicht ganz unbedenklichen Begriff des πλήρωμα durch einen einwandfrei christlichen zu kompensieren. — Zur metrischen Gestalt des Prologs ist noch zu bemerken, daß die vom Evangelisten eingeschobenen Verse 7/8 natürlich in Prosa abgefaßt sind. Aber bemerkenswerter Weise sind auch v. 12/13 und v. 18 bei der Rückübersetzung ins Aramäische auf keine Art in metrische Gestalt zu bringen, so daß ihre Zugehörigkeit zur Vorlage fraglich bleibt.

Über den literarischen Charakter der Vorlage können wir zusammenfassend folgendes sagen: Ein aramäischer Hymnus auf den göttlichen Mēmrā, der sachlich mit der Ḥokmā identisch ist, und der sich in Enōš, dem wahren Gesandten, manifestiert, wurde im Kreise der Johannesjünger überliefert und — wahrscheinlich unausgesprochenermaßen — von ihnen auf Johannes bezogen; er gelangte von ihnen, vermutlich auf schriftlichem Wege, an den Verfasser des IV. Evangeliums, der von der Gestalt des Enōš keine klare Vorstellung hatte und darum die Aussagen des Hymnus über sie mißverstand, der aber wußte, daß man den Hymnus auf Johannes bezog, und ihn daher durch deutlich ablösbare Einschübe und Änderungen auf Jesus übertrug. So ist der Prolog ein besonders klarer Einzelbeleg für die literarische Eigenart des Evangeliums im ganzen: hier wie dort handelt es sich um die Übertragung einer kryptognostischen, aller Wahrscheinlichkeit nach en bloc aus dem Kreise des Täufers übernommenen Lehre vom wahren Gesandten auf Jesus. Damit wird der von Bultmann für die religionsgeschichtliche Zugehörigkeit des IV. Evangeliums angetretene Beweis auch für den Prolog aufs schönste bestätigt und abgerundet. Die in der Vorlage des Prologs kurz

angedeutete Enōštradition trifft wörtlich mit der in den mandäischen Texten erhaltenen Enōštradition zusammen. Von einem „Ursprung der Mandäer in der Anhängerschaft Johannes des Täufers" [Bultmann, Ev. 143] werden wir jedoch nur in dem sehr eingeschränkten, oben S. 307 A. 1 umschriebenen Sinne reden können. Wie immer diese Frage sich nach der literarischen Analyse des Ginzā, die nach dem Erscheinen von M. Lidzbarskis Übersetzung als erste und wichtigste Aufgabe aller weitern mandäischen Forschungen wird in Angriff genommen werden müssen, im Einzelnen beantworten wird, — jedenfalls wird schon durch den Namen des Gesandten, der diese Spekulationen beherrscht: Enōš, als ihr gemeinsamer Ausgangspunkt eine immer deutlicher werdende sektiererische Strömung in der nachexilisch-jüdischen Religion erwiesen. Sie wird die weitere Forschung rückwärts hinaufzuverfolgen haben, womöglich bis zu dem „Menschensohn" (bzw. „Sohn Adams"), als den Ezechiel sich von Gott anreden läßt, um sich als wahren Propheten zu legitimieren, und den Liedern vom „Gottesknecht", die der unbekannte Dichterprophet des Deuterojesaja in seine Verkündigung aufnahm, weil sich ihm in ihnen ein gewaltiges Symbol der Leiden und der Berufung seines Volkes erschloß. —

Aber in unsrer Interpretation des Prologs fehlt noch ein Stück. Sie setzt die Anschauung voraus, daß das „Wort" und Enōš zueinander in dem Verhältnis der sich offenbarenden Gottheit zu dem gottgesandten Offenbarungsträger stehn. Die Interpretation dürfte wohl als gesichert gelten, wenn es gelingt, auch diese Anschauung noch in der mandäischen Überlieferung nachzuweisen. Und das ist möglich. Denn im Eingang des 15. Buches des Rechten Ginzā (vgl. Reitzenstein, Das mand. Buch S. 45 [jetzt Lidzbarski, Ginzā 295, 15]) stellt sich Enōš — er heißt dort „Anōš, der große Uthra, der Sohn Gewaltiger" — vor: „Ich bin ein [oder: das] Wort, ein Sohn von Worten". Was besagt das? Es drückt, soweit ich sehn kann, in kurzer Formel genau die gleiche Vorstellung aus, wie sie im Prolog breiter ausgeführt ist: Enōš ist selber das Wort, der Logos, dessen Gesandter und Träger er ist. — Der Zusatz „ein Sohn von Worten" ist gewiß Zutat des mandäischen Verfassers, der dadurch die Selbstbezeichnung des Enōš in der eigenartigen Form des Hendiadyoin, für deren Stil es ja in den mandäischen Texten zahllose Parallelen gibt, zu verdeutlichen wünschte: jedenfalls aber schöpfte er aus einer Enōštradition, in der die Identität des Enōš mit dem Logos gelehrt wurde. Diese gleiche Tradition haben wir nun in der ältesten Form der im Prolog benutzten Vorlage festgestellt; in unserm griechischen Text ist sie völlig unkenntlich geworden, aber schon der Verfasser des aramäischen Originals verstand sie nicht mehr. Mit andern

Worten: die Parallelität der mandäischen und der evangelischen Aussagen über Enōš reicht viel weiter, als irgendein Leser des griechischen neuen Testamentes ahnen konnte. Damit schwindet die letzte Möglichkeit, jene auf diese zurückzuführen. Die mandäische und die evangelische Überlieferung schöpfen gemeinsam aus einer älteren Tradition, die von Johannes aufgenommen und von seinen Jüngern auf ihn selber bezogen wurde, und die dann von den Johannesjüngern einerseits an die Verfasser der Evangelienquelle Q und des IV. Evangeliums, anderseits — durch unbekannte Zwischenglieder — in das Chaos der mandäischen Überlieferung gelangte.

Bevor ich zum Schluß den aramäischen Text des Prologs noch einmal vor Augen führe, gestatte man mir noch ein paar Worte über die oben S. 328 herangezogene Enōš-Episode der mandäischen Apokalypse, die Prof. Reitzenstein analysiert hat. Prof. Reitzenstein hat von dem Schluß eine zweifellos erst von einem späteren Redaktor hinzugefügte Weissagung abgelöst und dann die ganze Apokalypse in ihren beiden Fassungen als Einheit behandelt (Das mand. Buch 11 ff., bes. 22 ff.), um ihren ursprünglichen Bestand, dem er die Enōšepisode zuteilt, in die Zeit des Titus zu datieren. Ich lasse hier die Apokalypse als Ganzes außer Betracht und hebe nur eins hervor: die Enōšepisode ist meines Erachtens noch völlig deutlich als ein ursprünglich selbständiges Stück erkennbar, das ungeschickt genug in den Zusammenhang der Apokalypse hineingeflickt ist. Ich glaube, die Nebeneinanderstellung der beiden Fassungen des 1. und des 2. Buches des Ginzā wird genügen, um das zu zeigen. Vorher ist von Jesus, dem Lügen-Messias die Rede; es wird davor gewarnt, ihn zu bekennen und seiner Behauptung Glauben zu schenken, daß er der „erste Gesandte", Hibil-Zīwā sei. Denn Hibil-Zīwā ist nicht, wie er, mit Feuer bekleidet und kommt auch nicht in jenem Zeitalter zur Erde.

S. 29, 32 Lidzb.

S. 47, 35 Lidzb.

„Vielmehr Enōš-Uthra kommt ⟨vor den Wasserfluten zu Noah und seinem Geschlechte. Alsdann, wenn die Welt durch die Wasserfluten hingerafft wird und dann wiederum Ruhe eintritt, werden sich von Noah, seinem Weibe und seinen Geschlechtern aus die Menschenkinder vermehren. Wenn die Kinder Israel sich verteilen, wird die Stadt Jerusalem gebaut wer-

„Vielmehr Enōš-Uthra kommt und begibt sich nach Jerusalem, mit einem Gewande von Wasserwolken bekleidet. In körperlicher Gestalt schreitet er, doch ist er mit keinem körperlichen Gewande bekleidet. Glut und Wut ist an ihm nicht. Er geht und kommt in den Jahren des Palṭus, des Königs der Welt. Enōš-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs[1]) heilt er die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können, macht die Taubstummen redend und belebt die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht, es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit. Er bekehrt die Juden[2]) zum Namen des hohen Lichtkönigs. Dreihundertundsechzig Propheten gehen aus der Ortschaft Jerusalem hervor. Sie bezeugen den Namen des Herrn der Größe. Enōš[3])-Uthra steigt dann

den. Enōš-Uthra kommt〉und begibt sich nach Jerusalem, 〈bevor sich die Dēws in die Welt begeben. Zweitausend Jahre geht Anōš in der Welt umher〉. Sein Gewand ist ein Gewand von Wasserwolken und verhüllt seinen Glanz. Sein Gewand ist kein körperliches, und Glut und Wut ist an ihm nicht. Er kommt in diese Welt in den Jahren des Pilatus, der dann König in der Welt ist. Anōš-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs[1]) heilt er die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten auf, daß sie gehen können, und macht die Taubstummen redend. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs belebt er die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden[2]) und zeigt ihnen: Es gibt Leben und es gibt Tod, es gibt Licht und es gibt Finsternis und loderndes Feuer, es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum. Er führt einen jeden von ihnen hinaus, der eifrig und fest im Glauben an den Einen, den Herrn aller Welten, ist. Alsdann, wenn er seinen Freunden die Wahrheit

1) Lidzbarski zieht jetzt die letzten sechs Worte zum Vorigen und beginnt mit „Er heilt . . ." einen neuen Satz.

2) Diesen Worten entspricht in der Evangelienquelle Q: καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (Mt 11, 5 = Lk 7, 12, vgl. Reitzenstein, Das mand. Buch 61). Das geht auf Jes. 61, 1 zurück (LXX εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με, hebr. לבשר ענוים שלחני). Ist es zu kühn zu vermuten, daß die beiden Worte: „Juden" bei den Mandäern, „Arme" in Q, auf einen und denselben Begriff zurückgehn (עני, ענו oder אביון), der vom Verfasser von Q noch appellativisch, vom Verfasser des Enōšzitates schon als Eigenname verstanden wurde? Ist doch der Begriff seit frühchristlicher Zeit wirklich als Name bekannt: daß aber der Name der Ἐβιωναῖοι ebenso wie der der Ναζωραῖοι bereits eine Vorgeschichte im Spätjudentum hat, ist doch sehr wahrscheinlich.

3) Petermanns Text hat ohne Variante Anōš.

in die Höhe und setzt sich zu den Mšunnē-Kušṭā. ⟨Alle Uthras sind vor den Augen der Menschenkinder verborgen.⟩ Alsdann wird der Platz Jerusalem verwüstet, die Juden gehen in die Verbannung und werden in alle Städte zerstreut." [Folgt die Weissagung auf Muhammed].

zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet und wir zu den Lichtwelten und den Škīnās des Glanzes emporsteigen, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist." [Folgt die Schilderung dieser Zeit].

Da es einzelnen Lesern nicht unlieb sein wird, den schwer zugänglichen Originaltext vor Augen zu haben, lasse ich ihn hier in Quadratschrift umschrieben folgen.

GR. 29, 5—21 Peterm.

הינעלא ענוש[1] עותרא
אתיא ומאסגיא בעוראשלאם כד לבושא
דאנאניא מיא לביש בדמו פאגריא מאסגיא
ולאו לבושא דפאגריא לביש והאוא
ורוגזא ליתבה ומאסגיא ואתיא בשניא
דפאלטוס מאלכא דאלמא ענוש[2] עותרא
לאלמא אתיא בהאילא דמאלכא ראמא
דנהורא מאסיא קרסאניא[3] ומפאתא
עוריריא ומדאכיא גרבאניא ומאקים
מתאבריא ושאפופיא למאסגוייא ומאליל
הארשיא ודוגיא ומהאייא מיתיא ומהאימין
מן יאהוטאייא ומהאוילון דעית מותא
ועית הייא ועית השוכא ועית נהורא ועית
טעיא ועית שראיא ומאפיק יאהוטאייא
על שומה דמאלכא ראמא דנהורא תלאתמא
ושיתין נביהיא מן עוראשלאם מאתא
נאפקיא בשומה דמארא דראבותא סאהדיא

1) אנוש BD 2) אניש B (!) אנניש D
3) קרסאניא B

GR. 52, 19—53, 18 Peterm.

הינעלה ענוש עותרא אתיא ⟨מן קודאם
טופאניא מיא לואתה דנו ושורבאתה ותום
כד אלמא בטופאניא מיא מיתינסיב
האיזאד ניהותא האויא מן נו וזאוה
ושורבאתה בנאת אנאשא מיתנאפשיא
וכד מפאלגיא בניא עסראייל עוראשלאם
מדינתא מיתביניא[1] ואתיא ענוש עותרא⟩
ומאסגיא בעוראשלאם ⟨מן קודאם דנאסגון
דאיויא באלמא תרין אלפיא שניא אנוש
באלמא מאסגיא⟩ כד לבושה לבושא
דאנאניא מיא ומכאסאילה[2] לזיוה
ולבושה לאהוא דפאגריא והאומא ורוגזא
לאהואבה [בהאילא דמאלכא ראמא
דנהורא][3] ואתיא לאלמא האזין בשניא
פיליאטוס דהאויא מאלכא באלמא ואנוש
עותרא לאלמא אתיא בהאילא דמאלכא
ראמא דנהורא ואסיא קירסאניא ומפאתא
עוריריא ומדאכיא גירבאניא ומאקים
מתאבריא למסגוייא ומאמליל הארשיא
ודוגיא בהאילא דמאלכא ראמא דנהורא
מהאייא[4] מיתיא ומהאימין מן יאהוטאייא
ומהאוילון דעית הייא ועית מותא ועית
נהורא ועית השוכא ונורא דיאקדא ועית
שראיא ועית טעיא ומאפיק מינאיהון
כול דשיה ומהאימאן ביהדא מאראיהון
דכולהון אלמיא והאיזאד כד מהאוילון

1) מיתבניא D 2) מכאסילה D 3) cf. Lidzb. 48 A. 3 4) ומהאייא B

וסאליק. אנוש (!) עותרא ויאתיביא[1]) על משוניא כושטא כולהון[2]) עותריא מיתיכסין מן אינאיהון דבניא אנאשא והאיזאד הארוב מאהרזא עוראשלאם דאהוטאיא בגלותא נאפקין ומיתבאדרין במדין מדין.

1) ויאתיב BD 2) וכולהון B

שראר לראהמה ומאהריבלה לעוראשלאם מדינתא וסאלקינין לאלמיא דנהורא ולשכינאתא דזיוא לאמיתגאלילינין[1]) באלמא אלמא דמאטיא זיבנא ושאלים כעלה דאלמא.

1) לאמיתגאלילין D

Bei unbefangener Vergleichung beider Fassungen ergibt sich m. E. mit Evidenz, daß das zwischen den beiden gesperrten Sätzen stehende Stück eine selbständige Überlieferung darstellt: denn wenn auch schon die vorangegangene Einführung des Enōš beiden Fassungen — nach Streichung der in Fassung II hinzugefügten Einschaltungen, die die Szene in die Urzeit verlegen sollen — gemeinsam ist, so ist doch die erneute Einführung „E.-U. kommt in die Welt" höchst auffällig: sie ist offenbar nicht die Fortsetzung, sondern der Anfang einer Tradition über Enōš, und was ihr voraufgeht, ist Zutat eines Redaktors, der diese Tradition in den Zusammenhang einer apokalyptischen Geschichtsdarstellung aufnahm, ohne sich die Mühe zu geben, den Übergang völlig zu glätten. Ihm fällt denn auch der Irrtum zur Last, daß Pilatus der „König der Welt" gewesen sei: er wird etwas von der evangelischen Überlieferung über Pilatus haben läuten hören und hat es hier angebracht. Aber wenn er sich von christlicher Überlieferung beeinflußt zeigt, so gilt das mit nichten von der folgenden Enōštradition. Und daß diese wirklich selbständig ist bzw. daß sie von andrer Herkunft ist als das Vorangehende, dafür läßt sich anscheinend der Wechsel der beiden Schreibungen für den Namen des Gesandten geltend machen: ענוש und אנוש, von denen die erstere zweifellos die ursprünglichere ist, während die letztere der modernen, durch Siouffi bezeugten Aussprache entspricht. Während in der ersten Fassung innerhalb des Zitates ענוש gebraucht wird, in dem darauf folgenden Nachtrag aber אנוש, ist die letztere Form in der zweiten Fassung schon — wie Lidzbarski l. c. 48 A. 1 zeigt — in der dem Zitat vorangehenden Interpolation gebraucht worden und daher in dieses eingedrungen. Auch daraus könnte man schließen, daß die eingeschobene Enōštradition älter ist, als der literarische Zusammenhang, in dem sie steht, mindestens älter als das Folgende[1]).

Wenn wir sie daher zu vergleichenden religionsgeschichtlichen Untersuchungen verwenden wollen, so können und müssen wir dabei die Frage nach dem Alter der ganzen Apokalypse aus dem Spiel lassen. Dagegen spricht auch nicht der minder deutlich fixierbare Schluß des Stückes: der

1) Zu מאליל bzw. מאמליל „er macht redend" vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. 253 A 2.

Vergleich der beiden Fassungen scheint mir zwingend nahezulegen, daß das eingefügte Stück mit der Predigt, der Bekehrung der Juden und der Himmelfahrt des Enōš schloß, während die Zerstörung Jerusalems — die nach Fassung II gar Enōš selber vollzieht! — ebenso von zweiter Hand nachgetragen ist wie vor dem Beginn des Zitates die Erwähnung des Pilatus. Ein ganz sicheres Argument für die Heterogeneität dieses Schlusses in der ersten Fassung ergibt sich vollends aus der Einführung des „Herrn der Größe", während in dem Zitat selber der „hohe Lichtkönig" genannt wird. Es stoßen hier also die beiden von W. Brandt mit Sicherheit gesonderten Traditionsschichten zusammen, für deren Unterscheidung eben diese beiden Gottesbezeichnungen maßgebend sind.

Nun ist ja, wie schon S. 306 hervorgehoben wurde, gerade dies Zitat nach Prof. Reitzensteins Nachweis von der allergrößten religionsgeschichtlichen Bedeutung. Die Aufzählung der Wunder, die Enōš tut, kehrt in der Evangelienquelle Q wieder und zwar gerade wieder im Zusammenhang mit dem Täufer, nämlich in der Antwort, die Jesus ihm auf die Frage zuteil werden läßt, ob er „der Kommende" sei (Mt 11,5 = Lk 7, 22). Mit andern Worten: die Quelle Q, die ja genau dieselbe Tendenz verfolgt wie das IV. Evangelium, nämlich Jesus als den wahren Gesandten von Johannes als dem Vorläufer abzuheben, legitimiert Jesus, indem sie ihm die Prädikate des Enōš beilegt[1]). Und wenn sie damit die Frage, ob Jesus „der Kommende" sei, bejaht, so versteht sie natürlich auch dies Prädikat κατ' ἐξοχήν, genau so wie Enōš einerseits in unserm mandäischen Zitat, anderseits im Prolog des IV. Ev. „der Kommende" heißt. Und endlich das dritte Element der Enōštradition, die drei Antithesen der Enōšpredigt (vgl. oben S. 328 und Bultmann, Ev. 112f.): der Leser wolle sich den I. Johannesbrief vergegenwärtigen und sich dann selber die Frage vorlegen, ob die Gedankenführung desselben — wenn man das diskontinuierliche Hinundherbewegen einiger Termini, die mehr Symbole sind als Begriffe, als Gedankenführung bezeichnen will — etwas andres ist als eine Reihe von Variationen über diese drei Antithesen, mit dem Grundgedanken, daß Jesus Christus der wahre Gesandte ist, den man bekennen muß, und daß die, die ihn nicht bekennen, ἀντίχριστοι sind.

Damit ist nun aber auch gesichert, was wir von unserm mandäischen Zitat zu halten haben. Einen äußern Anhalt für sein Alter haben wir nicht und brauchen wir nicht. Gewiß können wir es nicht als direkte Quelle der soeben zitierten Botschaft an Johannes in der Quelle Q ansehn. Aber wenn Bultmann (Ev. 142) noch daran zweifelte, „daß schon die synoptische Überlieferung den Einfluß einer Literatur zeigt, die sich, in spätere

1) Vgl. auch zu Mt 23, 39 = Lk 13, 35 Reitzenstein, Das mand. Buch 43.

Schichten eingearbeitet, in den mandäischen Texten findet," so möchte ich mir nun gerade diese vortreffliche und präzise Formulierung aneignen, um den Sachverhalt, wie er sich mir darstellt, zu bezeichnen: denn wenn die Enōšcharakteristik in Q nicht aus dem mandäischen Zitat stammt und dieses nicht aus jener, so stammen beide aus einer gemeinsamen Quelle. Eine weitere Möglichkeit gibt es nicht. Diese gemeinsame Quelle kann nun nicht, wie H. Greßmann (Ztschr. f. Kirchgesch. NF. III 188) als éine Möglichkeit annahm, die von Prof. Reitzenstein (Das mand. Buch 76f.) herangezogene Eliasapokalypse sein: denn sie hat zwar dieselbe Reihe von Wundertaten wie das mandäische Zitat, legt sie aber dem falschen Messias bei und läßt darum ausdrücklich das Wunder der Totenerweckung, dessen der Antichrist nicht fähig ist, aus. Sie stellt also eine Umstilisierung des Bildes vom wahren in das des falschen Messias dar und setzt eine Beschreibung des wahren Messias voraus, kann also nicht die Quelle einer solchen sein. Wenn darum Greßmann es als zweite Möglichkeit bezeichnet, daß alle drei Schriften: Q, die mandäische Apokalyse und die Eliasapokalypse „unabhängig voneinander aus derselben spätjüdischen Überlieferung" geschöpft haben, so halte ich diese Lösung für die allein richtige und meine, sie durch die Beobachtung stützen zu können, daß die mandäische Enōštradition einerseits mit Q, anderseits aber nicht minder eng mit der Schriftstellerei des Verfassers des IV. Ev. in inhaltlicher Beziehung steht. Und ich finde in der zitierten Formulierung zugleich vortrefflich die Bedeutung der literarischen Ausbeute umschrieben, die uns die mandäischen Texte überhaupt verheißen: sie haben uns Bruchstücke eines spätjüdischen Literaturzweiges erhalten, dessen Originale verloren sind, der im NT benutzt, aber bis zur Unkenntlichkeit umstilisiert, und der von der rabbinischen Orthodoxie totgeschwiegen ist.

Ich möchte nicht unterlassen, auf eine überraschende stilistische Parallele zu dem aramäischen Liede hinzuweisen, das wir im Prolog des IV. Ev. erkannt haben. Die älteste Bezeugung des „Menschen" als messianisch-eschatologischer Gestalt in der jüdischen Literatur findet sich bekanntlich im 7. Kap. des Danielbuches. Und zwar ist die in den Prosabericht von der Vision der vier apokalyptischen Tieren eingefügte Schilderung des himmlischen Gerichtshofes, in dessen Kreis der „Mensch" eintritt, wie man längst gesehn hat, ein Stück Dichtung. Es umfaßt die Verse 9/10 und 13/14, unterbrochen von einem Prosastück (v. 11/12), in dem der Verfasser das Motiv der Tiervisionen wieder aufnimmt und fortführt. Löst man es heraus, so bleibt ein formal und sachlich in sich geschlossenes Gedicht von einer in der alttestamentlichen außerliturgischen Dichtung ungewöhnlichen Strenge und Regelmäßigkeit des

Baues, die es mir als sicher erscheinen lassen, daß wir hier ein selbständig geschaffenes und erst sekundär in den Zusammenhang des Visionsberichtes eingearbeitetes Traditionsstück vor uns haben. Klar erkennbar sind zwei Reihen von je fünf Doppeldreiern. Das Lied ist ein reines Paradeigma spätjüdischer eschatologischer Dichtung, und diese ist das Korrelat einer verschollenen spätjüdischen soteriologisch-mystischen Dichtung, als deren Repräsentanten ich den Prolog des IV. Ev. ansehe. Das Verhältnis zwischen beiden ist, was Sprache und poetischen Stil anlangt, ein unverkennbar enges; in sachlicher Hinsicht läßt es sich nicht uneben mit dem Verhältnis zwischen der Offenbarung des Johannes und dem IV. Ev. vergleichen[1]). Man erlaube, daß ich das Gedicht hier in Text und Übersetzung einrücke, um dem Leser den Vergleich zu erleichtern.

9 חזה הוית
עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתיב
לבושה כתלג חור ושער ראשה כעמר [נקא]
כרסיא שבבין די־נור גלגלוהי נור דלק
10 נהר די־נור נגד ונפק מן־קדמוהי
אלף [אלפים[a]] ישמשונה ורבו [רבון[b]] קדמוהי יקומון
דינא יתיב וספרין פתיחו

13 (וחזה הוית בחזוי ליליא)
וארו עם־ענני שמיא כבר אנש אתה הוא
ועד־עתיק יומיא מטא וקדמוהי הקרבוהי
14 ולה יהב שלטן ויקר ומלכו וכל עממיא
[אמיא] ולשניא לה יפלחון שלטנה שלטן עלם
די־לא יעדה ומלכותה ⟨מלכו⟩ די־לא תתחבל

[a] qrē אלפין [b] qrē רבבן

9 „Ich schaute:

Da[2]) wurden[3]) Throne gestellt und ein Alter von Tagen saß,
sein Kleid wie Schnee so weiß und das Haar seines Hauptes wie Wolle [rein]
Sein Thron war Flammen von Feuer, seine Räder Feuer lohend;
10 Ein Strom von Feuer floß und ging von vor ihm aus.
Tausend [tausend] dienten ihm, und zehntausend [zehntausend] standen vor
Der Gerichtshof saß, und die Bücher gingen auf. [ihm;

13 (Ich schaute in den Nachtgesichten:)
Und sieh, mit[4]) den Wolken des Himmels kam's wie ein „Mensch" herbei
und gelangte zum Alten der Tage und vor ihn stellten sie ihn.
14 Und man gab ihm Macht und Ehr und Reich und alle Völker,
[Nationen] Und Zungen dienen ihm, seine Macht ist ewige Macht,
die nicht vergeht — und sein Reich ⟨ein Reich⟩, das nicht verdirbt"[5]).

1) Vgl. dazu E. Lohmeyer, Offbg. d. Joh. 191, 198f.
2) Zu *ʿaḏ dī* vgl. Marti, Kurzgef. Gramm. d. bibl.-aram. Spr. § 98.
3) LXX: waren. 4) LXX: auf.
5) Die Verse 9bβ, 10bα/β, 14bα sind im überlieferten Text metrisch nicht korrekt;

Damit sei diese Untersuchung geschlossen. Es bleibt mir nur noch übrig, den rekonstruierten aramäischen Text des Prologs mit Übersetzung im Anschluß an Burney l. c. 40f. mit einigen im Verlauf der Untersuchung begründeten Abweichungen hierherzusetzen und dadurch dem Leser die nochmalige Überprüfung der gewonnenen Ergebnisse zu erleichtern. Die metrisch abgeteilten Stücke sind m. E. mit Sicherheit der Vorlage zuzuweisen und erscheinen in der Übersetzung so, wie die Vorlage, nicht wie der Evangelist sie verstand. Dessen Einschübe sind in Text und Übersetzung in [] eingeschlossen. Die Herkunft der nicht in Klammern geschlossenen Prosastücke ist ungewiß; wahrscheinlich gehören auch sie dem Evangelisten. Denn — und darauf wolle der Leser sein Augenmerk richten — die metrischen Stücke schließen durchweg glatt und lückenlos aneinander und ergeben einen Zusammenhang von tadelloser dichterischer Einheitlichkeit.

בקדמא הוא מימרא
ומימרא הוא לות אלהא

ואלהא הוא מימרא
הוא הוא בקדמא לות אלהא

כלא ביה איתעביד
ובר מניה לא איתעביד כלום

דהוא ביה חיין
וחיין נהורא דבני אנשא

ונהורא בחשוכא מנהר
וחשוכא לא אחדיה

הוא אנוש משדר מן אלהא
[שמיה יוחנן. הדין אתא לסהדו דיסהיד על נהורא דיהימנון ביה כלי.
לא הוא הוא נהורא אילהן דיסהיד על נהורא.]
הוא נהורא דכושטא דמנהר כל
אנוש אתי בעלמא
[בעלמא הוא]

---

in allen vier Fällen kann man durch Streichung je eines überflüssigen Wortes, das sich jedesmal — wie ich auch in der Übersetzung zu veranschaulichen versucht habe — als Glosse verstehn läßt, den Anstoß leicht beseitigen. Man bemerke besonders, daß die beiden in v. 10 getilgten Worte schon von den Masoreten als korrekturbedürftig erkannt wurden. Umgekehrt steht es in v. 14cβ, wo die Hinzufügung von מלכו schon durch den Parallelismus mit שלטן gefordert wird. Die Zäsuren in v. 14b/c sind zwar sehr hart, aber doch wohl nicht unmöglich. Betreffs der metrischen Form von v. 10c wage ich keine Vermutung.

ועלמא ביה איתעביד
ועלמא לא ידעיה

לות דיליה אתא
ודיליה לא קבלוניה

כולהוו דקבלוניה יהב להון רשותא למהוי (oder דיהון) בני אלהא למהימנין בשמיה. דלא מן דמא (oder דמין?) ולא מן צבות בסרא ולא מן צבות גברא אילהו מן אלהא איתיליד[ו].

ומימרא בסרא איתעביד
ואשרי שכינתיה בינכא

וחזינא ית יקריה
יקרא כיחידא מן אבא

מלי חנא וכושטא

[ויוחנן מסהיד עליה וקרא ואמר הדין הוא דאמרת דאתי בתרי קדמי הוי משול דקדמי הוא.]

דמו מלייה כולנא נסבנא

וחנא חלף חנא
דאורייתא מן משה איתיהיב
חנא וכושטא מן משיחא

אלהא לא חזא אנש מן יומוהי יחיד אלהא דאית בעובא דאבא הוא מגלי.

„Im Anfang war der Mēmrā,
und der Mēmrā war bei Gott.
Und Gott war der Mēmrā,
der war im Anfang bei Gott.
Alles ward durch ihn gemacht,
und ohne ihn ward gar nichts gemacht.
Denn[1]) in ihm war (das) Leben,
und das Leben (war) das Licht der Menschenkinder.
Und das Licht leuchtet in der Finsternis,
aber die Finsternis ergriff es nicht.[2])
Es ward Enōš von Gott gesandt
[, sein Name Johannes. Dieser kam zum Zeugnis, daß er für das Licht zeuge, damit alle an es (!)[3]) glaubten. Nicht war er das Licht, sondern einer, der[4]) für das Licht zeugen sollte.]
Er war das Licht der Kušṭā, das alles erleuchtet,
Enōš, der in die Welt kommt.
[Er war in der Welt,]

1) Vgl. S. 312. 2) Vgl. S. 312 f. 3) Vgl. Burney S. 32. 4) Vgl. S. 313.

Und die Welt ward durch ihn gemacht,
aber die Welt erkannte ihn nicht.

Er kam zu den Seinen,
aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.

Soviele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden [, denen die an seinen Namen glauben][1]; denn[2] er[3] war nicht aus Blut noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren.

Und der Mēmrā ward Fleisch
und ließ seine Šᵉkīnā unter uns wohnen.[4]

Und wir sahen seine Glorie[5],
Glorie als des Eingeborenen vom Vater.

Voller Gnade und Wahrheit (*Kušṭā*) (war er),
[Johannes zeugt für ihn und ruft laut: Dieser wars, von dem ich sagte: Der nach mir kommt, wird vor mir sein, weil er der erste ist[6]]
aus dessen[7] Fülle wir alle empfangen haben
[, Gnade um Gnade.][8]

Denn die Tora ward von Mose gegeben,
Gnade und Wahrheit von [Jesus,][9] dem Messias.

Niemand hat Gott je gesehn; der Eingeborne Gottes[10], der am Busen des Vaters ist, der hat's kundgetan."

---

1) Vgl. S. 313. 2) Vgl. S. 312. 3) Vgl. S. 313f. 4) Vgl. S. 318. 5) Vgl. ibid. 6) Burney hat von diesem Vers nur die zweite Hälfte übersetzt, vgl. oben S. 324 und 314. 7) Vgl. Burney S. 39. 8) Vgl. S. 330. 9) Vgl. S. 324. 10) Vgl. S. 315.

ANHANG

I. DIE MANICHÄISCHE KOSMOGONIE NACH THEODOR BAR KŌNAI DEUTSCH

Die folgende Übersetzung, die dem Leser des 2. Kapitels den Überblick erleichtern soll und darum keine eingehendere Interpretation dessen bringen kann, was außerhalb des Gegenstandes dieses Kapitels liegt, fußt auf der Erstausgabe des Textes bei H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, 2ème partie, Paris 1899, S. 127, 1—131, 7. Sie berücksichtigt die von M. A. Kugener bei F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme, I: La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni, Bruxelles 1908, App. III, S. 76—80 veröffentlichte Kollation der Berliner Handschrift (B) und den Text der Gesamtausgabe von Addai Scher, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri Ser. II vol. 66 (1912), S. 313, 10—318, 4, — ferner die beiden französischen Übersetzungen von H. Pognon, l. c. S. 184—193 und von F. Cumont (beraten von M. A. Kugener), l. c. S. 7—49 (abwechselnd Übersetzung — nicht ganz vollständig — und Kommentar). — Am Rande der Übersetzung stehen die Seiten- und Zeilenzahlen des Textes bei Pognon.

127, 1 **Über seine [d. i. Manis] verworfene Lehre.**

Es ziemt sich, daß wir ein weniges von der Torheit der [Lehre und] Blasphemie des gottlosen Mani in dies Buch setzen, zur Schande für die Manichäer. Er sagt: Vor dem Dasein von Himmel und Erde und Allem
5 in ihnen waren zwei Prinzipien (*kjānā* = *φύσις*), das eine gut und das andre böse. Das gute Prinzip nun wohnte am Lichtorte, und er nennt es 'Vater der Größe'[1]). Und er sagt (l. *wāmer*): Außerhalb von ihm wohnten seine fünf Škīnā's: 'Bewußtsein', 'Vernunft', 'Denken', 'Vorstellung', 'Gesinnung'[2]). Das böse Prinzip nennt er 'König der Finster-
10 nis' und sagt: Es wohnte in seinem Finsternislande, unter seinen fünf Äonen (*'ālmā*), dem Äon des Qualmes, dem Äon des Feuers, dem Äon des Windes, dem Äon des Wassers und dem Äon der Finsternis[3]). Und er sagt: Als der König der Finsternis sich besann, um zum Lichtort aufzusteigen,

1) Vgl. S. 277. 2) Vgl. S. 263 A. 3, 285. 3) Vgl. S. 273.

da ward den fünf Škīnā's angst. Und er sagt: Da besann sich der Vater der Größe und sagte:

„Von jenen [var.: meinen Äonen, den] fünf Škīnā's 15
Werd ich keine zum Kampfe entsenden,
Denn zum Frieden [und Heil] sind sie von mir geschaffen.
Sondern ich selber werde gehn
Und werde gegen diesen Krieg führen."[1])

ܡܢ ܙܢܝܢ[2]) ܫܥܬ ܡܫܬܡܥ ܠܐ ܡܫܕܪ ܐܢܐ ܡܢܗܘܢ[3]) ܚܝܠܐ
ܡܢܗܝ ܕܒܝܢ ܡܫܬܡܥ[4]) ܚܝܠ ܕ
ܐܠܐ ܡܫܬܡܥ ܐܠܐ ܐܢܐ
ܡܢܚܐ ܐܢܐ ܚܝܠܐ[5]) ܡܢܗܘܢ

Und er sagt: Der Vater der Größe rief die 'Mutter des Lebens' hervor (*qrā*)[6]), und die Mutter des Lebens rief den 'Urmenschen' hervor, und der Urmensch rief seine fünf 'Söhne' hervor, wie ein Mensch, der (seine) Rüstung zum Kampfe anzieht.[7]) Und er sagt: Es zog vor ihm her ein 20 Engel aus mit Namen Naḥašbaṭ (?), der in seiner Hand die Krone des Sieges[8]) hielt. Und er sagt: Er verbreitete Licht vor dem Urmenschen (l. *dnāšā*) her. Als der König der Finsternis es sah, besann er sich und sprach: „Was ich in der Ferne suchte, hab ich in der Nähe gefunden." Da gab der Urmensch sich und seine fünf Söhne den fünf Söhnen der Finsternis 25 zum Fraß, wie ein Mensch, der einen Feind hat, Todesgift in einen Kuchen mischt und es ihm gibt. Und er sagt: Als sie sie verschlungen hatten, wurde den fünf lichten Göttern das Bewußtsein genommen, und sie wurden wie ein Mensch, der von einem tollen Hunde oder (l. *au*) einer Schlange gebissen ist[8]), durch das Gift der Söhne der Finsternis. Und er sagt: Der Urmensch kam wieder zu Bewußtsein und richtete 30 siebenmal ein Gebet an den Vater der Größe.

Und er rief als zweite Schöpfung („Hervorrufung") hervor den **128,** 1 'Freund der Lichter', und der Freund der Lichter rief den 'Großen Baumeister'[9]) hervor, und der Große Baumeister rief den 'Lebendigen Geist' hervor. Und der Lebendige Geist rief seine fünf Söhne hervor, den 'Glanzschmuck' aus seinem Bewußtsein, den 'Großen König der Ehre' aus seiner Vernunft, den 'Lichtadam'[10]) aus seinem Denken, den 'Ruh-

1) Der Monolog des Gottes besteht, wie man sieht, aus fünf dreihebigen Versen, die aber in Pognons Handschrift entstellt sind (weswegen sie mir noch verborgen blieben, als ich schon die S. 265 restituierten Verse gefunden hatte) und erst durch die Varianten der Berliner Handschrift deutlich werden.

2) Pognon hat statt *hānōn*: *'ālmai hāllēn*. 3) *menhōn* fehlt in B.

4) Eines der beiden Nomina ist im Vers zuviel. Ich schlage vor, das zweite einzuklammern. 5) Pognon hat vor *lhānā* noch *lēh*. 6) Vgl. S. 254 A. 1.

7) Vgl. S. 252f. 8) Vgl. S. 261. 9) Vgl. S. 243 A. 2.

10) Vgl. S. 243, 303.

meskönig' aus seiner Vorstellung, endlich den 'Träger' aus seiner Gesinnung. Und sie begaben sich zum Finsternislande und fanden den Urmenschen verschlungen in der Finsternis, ihn und seine fünf Söhne. Da[1]) rief der Lebendige Geist mit seiner Stimme; und die Stimme des Lebendigen Geistes wurde einem scharfen Schwerte gleich und (er) enthüllte seine Gestalt dem Urmenschen.[2]) Und er sprach zu ihm:

10 Heil über dich, Guter inmitten der Bösen,
Lichter inmitten der Finsternis,
(Gott,) Der wohnt inmitten der Tiere des Zorns,
Die seine[3]) Ehre nicht kennen.

Da antwortete ihm der Urmensch und sprach:

Komm mit Heil, bringend
Die Schiffslast (Botschaft? Brief?)[3]) von Frieden und Heil.

Und er sprach (weiter) zu ihm:

Wie geht es unsern Vätern,
Den Söhnen des Lichtes in ihrer Stadt?

15 Und es sprach der Ruf zu ihm: Sie befinden sich wohl. Und es geleiteten einander [der Lebendige Geist und] Ruf und Antwort und stiegen empor zur Mutter des Lebens und zum Lebendigen Geist, und der Lebendige Geist tat den Ruf an (als Kleid) und die Mutter des Lebens tat die Antwort, ihren lieben Sohn, an. Und sie stiegen zum Finsternislande nieder, dorthin wo der Urmensch und seine Söhne waren.

Da beauftragte der Lebendige Geist seine drei(!) Söhne, daß einer 20 die Archonten, die Söhne der Finsternis, töte und der andre sie schinde und (daß) sie sie zur Mutter des Lebens brächten. Und die Mutter des Lebens spannte aus ihren Häuten die Himmel aus und machte elf (var.: zwölf, lies: zehn[4])) Himmel, und ihre Äser warfen sie auf das Finsternisland. Und sie machten acht Erden und die fünf Söhne des Lebendigen Geistes wurden ein jeder in sein Amt eingeführt. Der 'Glanzschmuck' war 25 es, der die fünf lichten Götter an den Hüften hielt, und unter ihren Hüften wurden die Himmel ausgespannt. Der 'Träger' war es, der, hinkniend auf sein eines Knie, die Erden stützte. Nachdem die Himmel und Erden gemacht waren, setzte sich der 'Große König der Ehre' inmitten des Himmels und bezog die Wache für sie alle.

---

1) Zum Folgenden vgl. S. 263f.

2) Man hat den Text: *waġlā lṣūrṯēh dnāšā qaδmājā* bisher unbeanstandet gelassen und übersetzt: „und er entdeckte die Gestalt des Urmenschen." Aber das ist weder sachlich noch lexikalisch einwandfrei. Ich verbessere nach 129, 1; 129, 20: *waġlā ṣūrṯēh lnāšā qaδmājā*. 3) Vgl. die Nachträge S. 352. 4) Vgl. S. 243 A. 3, 250.

Da offenbarte der Lebendige Geist seine Gestalten den Söhnen der **129,** 1
Finsternis und aus dem Lichte[1]) jener fünf lichten Götter, das sie verschlungen hatten, läuterte er das Licht[1]) und machte Sonne und Mond, und aus dem Licht, das von den 'Schiffen' (d. i. nach der Bildung von Sonne und Mond) übrig blieb, machte er die 'Sphären' (*aggānā*): Wind, Wasser und Feuer. Er stieg hinab (und) bildete sie unten bei dem Träger. 5
Der Ruhmeskönig rief (?) und legte auf sie[2]) ein Bett (?), damit sie[3]) auf jene Archonten stiegen, die in den Erden eingeschlossen sind (l. *daḥbīšīn*), damit sie[3]) den fünf lichten Göttern dienten (l. *dneflḥān*), daß sie nicht durch das Gift der Archonten verbrennen.

Und er sagt: Da erhoben sich zum Gebet die Mutter des Lebens, der Urmensch und der Lebendige Geist und baten den Vater der Größe. Und 10
der Vater der Größe erhörte sie und rief als dritte Schöpfung den 'Boten'[4]) hervor. Der Bote rief die zwölf Jungfrauen mit ihren Kleidern, ihren Kronen und ihren Bräuchen, die erste 'Herrschaft', die zweite 'Weisheit', die dritte 'Sieghaftigkeit', die vierte 'Überzeugtheit', die fünfte 'Ehrbarkeit', die sechste 'Wahrheit', die siebente 'Glauben'[5]), 15
die achte 'Langmütigkeit', die neunte 'Rechtlichkeit', die zehnte 'Güte', die elfte 'Gerechtigkeit', die zwölfte 'Licht'. Als der Bote zu jenen Schiffen kam, beauftragte er die drei Diener, die Schiffe fahren zu machen. Den Großen Baumeister beauftragte er, eine neue Erde zu bauen, und die drei Sphären, aufzusteigen. Und als die Schiffe fuhren und zur 20
Mitte des Himmels gelangten, da offenbarte der Bote seine Gestalten (*ṣūrṯā*), die männliche und die weibliche, und wurde allen Archonten, den Kindern der Finsternis, den männlichen und den weiblichen, sichtbar. Und beim Anblick des Boten, der schön war in seinen Gestalten, wurden alle Archonten lüstern vor Begierde nach ihm, die männlichen nach seiner weiblichen Erscheinung (*dmūṯā*) und die weiblichen nach seiner männlichen Erscheinung. Und sie begannen in ihrer Begierde das 25
Licht, das sie von den fünf lichten Göttern verschlungen hatten, freizugeben.

Da wurde die 'Sünde', (die) in ihnen (war), gefangen und vermischte sich, entsprechend dem erbeuteten Teile, mit dem Licht, das von den **130,** 1

---

1) „Licht" wird hier — was in Pognons und Cumonts Übersetzung verwischt ist — in verschiedenem Sinne gebraucht: das erstemal im weitern Sinne als Inbegriff der fünfteiligen Lichtrüstung des Urmenschen, das zweitemal im engern, als das irdische Licht, das neben den andern irdischen Elementen steht.

2) *'laihōn*. Das Maskulinsuffix zeigt, daß nicht die „Sphären" gemeint sind, sondern — wahrscheinlich — die Archonten. Vgl. Cumont (und Kugener) l. c. S. 31 f.

3) Die Sphären. 4) Vgl. S. 302.

5) syr. *haimānūṯā*. Über den entsprechenden persischen Ausdruck — diese Zwölferreihe ist auch persisch überliefert — vgl. die Nachträge S. 353.

Archonten ausging[1]). Sie wollten (in das Schiff des 'Boten') eintreten. Da verhüllte der Bote seine Gestalten und sonderte das Licht der fünf lichten Götter und die mit ihnen (vermischte) Sünde. Sie fiel wieder auf die Archonten, von denen sie gefallen (= ausgeschieden) war. Aber sie nahmen sie nicht an, wie ein Mensch, dem sein Speichel zuwider ist. Da fiel sie auf die Erde, zur Hälfte aufs Feuchte, zur Hälfte aufs Trockene. Und sie [d. i.: der erstere Teil] ward zu einem fürchterlichen Tier nach dem Aussehn des Königs der Finsternis, gegen das der 'Lichtadam' ausgesandt wurde. Er kämpfte mit ihm, besiegte es, warf es auf die Hüfte, stieß ihm mit der Lanze (l. *bḏurṭjā*) ins Herz, warf ihm seinen Schild aufs Maul, stellte ihm seinen einen Fuß auf die Schenkel und den andern auf die Brust. Soweit sie (d. i. die 'Sünde') aufs Trockene gefallen war, wuchs sie in Gestalt von fünf Bäumen empor.

Und er sagt: Jene Töchter der Finsternis waren vorher schwanger gewesen infolge ihrer eignen Natur.[2]) Und wegen der Schönheit des Anblicks (l. *daḥzāṯēh*) des Boten, die sie sahen, abortierten sie[3]) und ihre Foeten fielen auf die Erde und fraßen die Schößlinge der Bäume. Und die Fehlgeburten berieten sich miteinander, erinnerten sich der Gestalt des Boten, die sie gesehn hatten und sprachen: Wo ist die Gestalt, die wir gesehn haben? Und Ašaqlūn, der Sohn des Königs der Finsternis, sprach zu den Fehlgeburten: Gebt mir eure Söhne und Töchter, so will ich euch eine Gestalt machen gleich der, die ihr gesehn habt. Sie brachten sie und gaben sie ihm. Die männlichen fraß er, die weiblichen gab er der Nebrōēl, seiner Gattin. Nebrōēl und Ašaqlūn vereinigten sich miteinander, Nebrōēl ward schwanger und gebar von ihm einen Sohn und nannte ihn Adam. (Wieder) ward sie schwanger und gebar eine Tochter und nannte sie Hawwa.

Und er sagt: Der lichte Jesus näherte sich dem unwissenden Adam; er erweckte ihn aus dem Schlafe des Todes, damit er von vielen Geistern befreit würde. Und wie ein Mensch, der gerecht ist, und einen Menschen von einem furchtbaren Dämon besessen findet und ihn durch seine Kunst

---

1) Der Sinn dieses — von Pognon S. 190 und Kugener bei Cumont S. 39 A. 1 nicht richtig erklärten — Satzes ist der folgende: die Lichtelemente, die beim Kampf des Urmenschen von den Finsterniselementen gefangen und verschlungen wurden, ziehen jetzt, wo sie von den Archonten ausgeschieden werden, deren „Sünde", d. h. eben die mit ihnen unlösbar vermischten Finsterniselemente, zu gleichen Teilen mit sich, gleichsam als „Gefangene": das Haftverhältnis hat sich umgekehrt. Dem Boten erst ist es möglich, es zu lösen und die Lichtelemente von den finsteren abzutrennen. Der Mythus hat den Sinn, zu erklären, daß auch die Pflanzen — ebenso wie der Mensch — aus teuflischem Stoff gebildet sind. (Zur Konstruktion des Satzes ist zu bemerken: *eṯḫaḇšaṯ* [so ist natürlich mit Pognon zu verbessern] gehört nicht zu *daḇḫōn*, sondern ist Hauptverbum; das darauf folgende *w* darf nicht gestrichen werden).

2) Ohne Begattung. 3) Vgl. Cumont l. c. S. 42 A. 3.

besänftigt, — dem glich auch Adam, als ihn jener Freund in tiefen Schlaf versenkt fand, ihn erweckte, ihn sich rühren ließ, ihn aufrüttelte, von ihm den verführenden Dämon vertrieb und die mächtige Archontin abseits von ihm gefangen setzte. Da erforschte Adam sich selber und er- 30
kannte, wer er sei. Er (Jesus) zeigte ihm die Väter in der Höhe und sein eignes Selbst (l. *walnafšēh*?), hineingeworfen in alles, vor die Zähne der Panther (l. *dnemrē*) und die Zähne der Elephanten (l. *dfīlē*), verschlungen **131,** 1
von den Verschlingern, verzehrt von den Verzehrern, gefressen von den Hunden, vermischt und gefesselt in allem was ist, gefangen in dem Gestank der Finsternis.

Und er sagt: Er richtete ihn auf und ließ ihn vom Baum des Lebens essen. Da schrie (l. *nʿar*!) und weinte Adam; furchtbar erhob er seine 5
Stimme wie ein brüllender Löwe, raufte sich die Haare, schlug (sich die Brust) und sprach: „Wehe, wehe über den Bildner meines Leibes, über den Fessler meiner Seele und über die Empörer, die mich geknechtet haben."

II. DIE GÖTTERLISTEN DER FRAGMENTE M 2 UND M 583

Die beiden folgenden Listen sind wichtige Zeugnisse der „iranisierten" Dogmatik des zentralasiatischen Manichäismus. Ich kann sie, da die Texte noch immer unveröffentlicht sind, nur nach der Übersetzung mitteilen, die F. C. Andreas bei R. Reitzenstein, Die Göttin Psyche (1917), S. 4f. veröffentlicht hat, — unter Anpassung der Namensumschriften an die in dieser Arbeit gebrauchte Transkription und mit einigen Bemerkungen und Verweisungen. Zum Vergleich stelle ich die bei Theodor bar Kōnai (vgl. oben S. 243 und Anhang *I*) überlieferte Götterreihe voran.

Theodor bar Kōnai

1. Vater der Größe	2. Mutter des Lebens	3. Urmensch
4. Freund der Lichter	5. Großer Baumeister	6. Lebendiger Geist
7. Bote		

M 2 (Nordwestdialekt)

„Es stehen mit Gebet und Lobpreisung an den (1.) Herrscher des Paradieses[1]) zuerst (als der erste) (3.) Gott Ōhrmazd[2]) mit dem letzten Gott[3]), (2.) die Mutter der Frommen, (4.) der Freund des Lichtes, der

1) Vgl. S. 277.
2) = Urmensch; diese „Namensübersetzung" ist für Mani selber bezeugt, vgl. S. 282.
3) d. h. der letzte in dieser Liste genannte Gott, die „Seele", vgl. S. 259.

Gott Narēsaf[1]), (5.) der Gott Bām[2]), (6.) der Lebendige Geist, (7a.) Jesus Zīwā[3]), (7b.) die Lichtjungfrau[3]) und die Große Manōhmēδ[4]).“

M 583 (soghdisch)

Eschatologischer (nicht kosmogonischer) Text; Aufzählung der Götter nach den Himmelsrichtungen, aus denen sie kommen.

„Von Norden: (2.) die Mutter der Frommen vom Geist, (3.) Gott Ōhrmazd von der leuchtenden Höhe (?), die Amahraspands[5]) von der Erde.

Von Westen: (4.) der Freund des Lichtes vom Geist, (5.) der Gott Bām von der Höhe (?) und (6.) der Lebendige Geist von der gesegneten Erde.

Von Osten: (7.) der Gott Mithra[6]) vom Geist, die zwölf Göttersöhne[7]) von der leuchtenden Höhe (?) und der Gott Spandarmad von der gesegneten Erde.

Von Süden: (7a.) Jesus vom Geist, (7b.) die Lichtjungfrau von der leuchtenden Höhe (?) und die Große Manōhmēδ von der gesegneten Erde.“

Beide Listen sind sekundäre Erweiterungen, die erstere — M 2 —, um eine Neunerreihe in drei Triaden, die letztere — M 583 —, um eine Zwölferreihe (mit Ausschluß des Urgottes!) in vier Triaden zustande zu bringen. Als Mittel zur Erweiterung dienten 1. die Abspaltung sekundärer von primären Göttergestalten (Lichtjesus und Lichtjungfrau statt Mithra in M 2, neben Mithra in M 583), 2. Die Abspaltung der Hilfsgötter von den Hauptgöttern (Amahraspands neben Ōhrmazd, 12 Göttersöhne neben Mithra in M 583), 3. die Einführung von neuen Göttergestalten (Spandarmaδ und Große Manōhmēδ in M 583). In M 2 zählen, wie bemerkt, der Freund des Lichtes und Narēsaf für éinen.

III. ERGEBNISSE

Es sei erlaubt, am Schluß dieser Arbeit ihre Hauptergebnisse in Gestalt folgender fünfzehn Thesen zusammenfassen.

1. Die in dem verlorenen awestischen Dāmdāδ-Nask vorgetragene altiranische Lehre vom göttlichen Urmenschen läßt sich in zusammen-

1) Der „Freund des Lichtes“ und Narēsaf sind identisch, vgl. S. 245.

2) Vgl. S. 243 A. 2.

3) Der „Lichtjesus“ (vgl. S. 244 und 346) und die „Lichtjungfrau“ (bei Theodor bar Kōnai nicht erwähnt) sind die beiden bevorzugten Erscheinungsformen des proteushaften „Boten“ (7) und mit ihm wesenseins.

4) Vgl. S. 246f.

5) Die fünf Lichtelemente, die „Rüstung“ und „Seele“ des Urmenschen, vgl. S. 279.

6) hier = „Bote“ (Dritter Gesandter); derselbe Fall wie in Anm. 3, vgl. S. 282.

7) Entsprechen den 12 Tugenden, den Dienerinnen des Boten, vgl. S. 345.

hängender Darstellung aus dem mittelpersischen Großen Bundahišn und den daraus schöpfenden und ihm gegenüber in bezug auf dies Thema unselbständigen Exzerpten des Zāδsparm wiedergewinnen (S. 205—233).

2. Die Fassung der Urmenschlehre im Großen Bundahišn zeigt sich von astrologischen Spekulationen und astralfatalistischer Weltanschauung (S. 223 A. 1) beeinflußt (S. 218—225).

3. Ḥamza al-Iṣfahānī's Mitteilungen über die iranische Urmenschlehre gehn auf das Große Bundahišn selber oder — wahrscheinlicher — auf dessen Quelle, die verlorene mittelpersische Übersetzung des awestischen Dāmdāδ-Nask, zurück, sind aber keinesfalls von Ḥamza selber aus einer dieser beiden Schriften geschöpft (S. 233—236).

4. Šahrastānī's Nennung von selbständigen „Sekten" der „Gayōmardier" und „Zurvānier" beruht auf scholastischer Spekulation, nicht auf historischen Tatsachen (S. 236—239).

5. In der Urmenschlegende des Großen Bundahišn sind jüdische Einflüsse nicht nachweisbar (S. 241 f.).

6. Den einzigen sichern Ausgangspunkt für die Beurteilung der manichäischen Kosmogonie und die in ihr auftretenden Göttergestalten, zumal in den Fragmenten manichäischer Originalurkunden aus Zentralasien, bieten die Auszüge aus Manis „Sendschreiben über die beiden Prinzipien", die im originalen syrischen Wortlaut bei Theodor bar Kōnai erhalten sind (S. 242—288).

7. Die Ersetzung einzelner appellativischer Götterbezeichnungen in Manis syrisch geschriebenen Werken (Hauptzeuge: Theodor bar Kōnai) durch iranische Götternamen in den manichäischen Urkunden aus Zentralasien (und in der Refutation des Mardānfarrux, vgl. Ztschr. Dtsch. Morgenl. Ges. 79, S. 200 A. 3) beruht auf einem festen, von Mani selber inaugurierten und in den erhaltenen Resten seines einzigen persischen Hauptwerks nachweisbaren System der „Namensübersetzung" (Hauptbeispiele: Ōhrmazd statt Urmensch, Mithra statt 'Lebendiger Geist' oder 'Bote' (S. 249—257, 274—283).

8. Die Einführung eines Gotteswesens „Große Seele" in zwei manichäische Götterlisten beruht auf sekundärer innermanichäischer Ausgestaltung der von Mani aufgestellten Beziehung von „Urmensch" und „Seele" und kann daher zur religionsgeschichtlichen Herleitung der hellenistischen Ψυχή nicht herangezogen werden (S. 245—249, 257—260).

9. Die beiden manichäischen Götter „Ruf" und „Antwort" lassen sich von Theodor bar Kōnai aus, bei dem allein ihre Grundbedeutung faßbar wird, als Hypostasen für den erweckenden Ruf des Erlösers und die korrespondierende Antwort des Erlösten erweisen (S. 263—270).

10. In Acta Archelai cap. 10 (S. 15, 7 Beeson) ist die von Epiphanius gebotene Lesart εἰς πέντε σώματα zu halten; gemeint sind die fünf Gattungen der Lebewesen (kriechende, schwimmende, fliegende, vierfüßige, zweifüßige), die den fünf Finsterniselementen (Finsternis, Wasser, Wind, Feuer, Qualm) entsprechen (S. 270—274).

11. Die in persischen Originalfragmenten aus Schriften von Mani auftretende Bezeichnung Jesu als „Gott Verstandeswelt" meint die von Alexander von Lykopolis für Mani bezeugte Gleichsetzung Christi mit dem Νοῦς (S. 283—286).

12. Die manichäische Kosmogonie, insbesondre die Urmenschlegende, ist ihrer Idee und bewußten Absicht nach eine schöpferische Neugestaltung — nicht: synkretistische Fortbildung — der entsprechenden zoroastrischen Lehre (S. 295—305).

13. Der Prolog des IV. Evangeliums ist, wie die Rekonstruktion seiner aramäischen Urgestalt lehrt, die christianisierende Bearbeitung eines gnostischen Hymnus, der mit Hilfe der — bei den Mandäern fortlebenden — Hauptsymbole der spätjüdischen Gnosis die Einheit des in die Welt kommenden göttlichen Gesandten Enōš mit dem Lichte des göttlichen „Wortes" (Mēmrā) feiert (S. 306—332).

14. Die diesem Hymnus zugrunde liegende Auffassung von Enōš entspricht der Enōštradition der Mandäer. Daraus folgt weiter, daß der Hymnus von den Anhängern Johannes des Täufers auf diesen bezogen werden konnte, und daß er, weil dies tatsächlich geschah, vom Verfasser des IV. Evangeliums auf Jesus bezogen und dementsprechend — unter Polemik gegen die Gleichstellung des Johannes mit Jesus — umstilisiert wurde (S. 332—337, 330f.).

15. Ein stilistisches und inhaltliches Gegenstück zu der aramäischen Urgestalt des Prologs bietet das Lied vom „Menschen" im Buche Daniel 7, 9, 10, und 13, 14 (S. 337f.).

NACHTRÄGE

Zu S. 209 A. 5: Wie Prof. Reitzenstein bei der Korrektur mir gütigst mitteilt, hat Prof. F. C. Andreas bereits vor Jahren die hier vorgetragene Etymologie von *manōhmēδ* mitgeteilt. Er verdeutlichte sie am Lateinischen: mentis mens.

Zu 217 A. 1: Die Verbesserung der allgemein angenommenen Lesung *xᵛēδ* „Schweiß" in *xᵛāβ* „Schlaf" hatte ich bereits in Ztschr. Dtsch. Morgenl. Ges. 79, 205A. 2 kurz angegeben. Daraufhin erhoben die beiden kompetentesten Sachkenner brieflich Einspruch: Prof. H. Junker-Hamburg erinnerte daran, daß sowohl in Bērūnīs Referat über die iranische Urmenschlegende als auch im altnordischen Ymirmythus der Snorra Edda vom Schweiß die Rede sei. Denselben Einwand erhob Prof. A. Christensen-Kopenhagen, der außerdem eindrücklich die Schwierigkeit betonte, die Lesung von *xᵛēδ* statt *xᵛāβ*, die ja durch die Pazendierung des ersteren Wortes in den Handschriften der Bundahišn-vulgata ausdrücklich gefordert wird, als bloßen Kopistenirrtum anzusehn. Dies veranlaßt mich, den Erörterungen S. 217 A. 1 hier noch eine zusammenfassende Behandlung der Frage nachzuschicken, um sie, wenn möglich, endgültig zu klären.

Eins scheint mir vor allen Dingen festzustehen: der Verfasser des Großen Bundahišn — und nach ihm Zāδsparm — schrieb an den S. 219 (221) mitgeteilten Stellen *xᵛāβ* und meinte „Schlaf". Das folgt erstens aus der Analogie zur Urrindlegende: wenn Gott das Urrind beim Herannahen des Widersachers mit Hanf betäubt, so fordert die Analogie, daß auch der Urmensch betäubt wird, und dazu wird er für eine kurze Frist in Schlaf — nicht: in Schweiß — versetzt; zweitens aus dem offenbaren Widersinn, der sich ergibt, wenn man an den drei Stellen des Textes „Schweiß" statt „Schlaf" einsetzt. Daß Ohrmazd „über Gayōmard Schlaf bringt" und daß dann dieser aus „dem Schlaf hervorkommt", das sind sinnvolle Aussagen, — was aber soll es heißen, „über jemanden Schweiß bringen" und „aus dem Schweiß hervorkommen"? Vollends ausgeschlossen ist nun diese Vertauschung an der dritten (mittleren) Stelle: daß Gott den „Schweiß" „in Gestalt eines fünfzehnjährigen, lichten, hohen Mannes" erschaffen habe, das wäre ein abstruser Unsinn. (Anderseits läßt der Text unter keinen Umständen die Deutung zu, daß Gott den „Schweiß" in Jünglingsgestalt umwandelte (Christensen S. 16) oder diese Gestalt aus dem Schweiß schuf (ibid S. 36), sondern es steht, wenn man „Schweiß" liest, klar und deutlich da, daß er den Schweiß in Jünglingsgestalt schuf, — und das ist absurd). Dagegen hat es wohl Sinn, diese Vorstellung vom Schlaf, d. h. natürlich: vom Genius des Schlafes, zu bilden, — und daß dies allein die Meinung des Verfassers war, wird vollends durch seine S. 218 zitierte spätere Angabe bewiesen, nach der der Schlaf zunächst als schöner Jüngling geschaffen wurde, um hernach in einen roßgestaltigen Nachtdämon umgewandelt zu werden.

Dem steht nun aber die Tatsache gegenüber, daß spätere Kopisten bewußt für „Schlaf" „Schweiß" einsetzten. Wenn das auch unzweifelhaft falsch, d. h. der Meinung des Verfassers zuwider war, so muß es doch — und diese Konsequenz habe ich bisher außer Acht gelassen — einen positiven Grund haben. Dieser Grund nun kann kein andrer sein, als daß jene Kopisten von anderswoher einen kosmogonischen Mythus kannten, in dem der Schweiß eine produktive Rolle spielte, und mit dem sie nun mechanisch und verständnislos den Text des Großen Bundahišn in Einklang zu bringen versuchten, indem sie das entscheidende Wort im Sinne jenes andern Mythus lasen — wobei ihnen die Vieldeutigkeit der Pahlavischrift zu Hilfe kam —, jedoch ohne alle sonstigen Eingriffe in den Text. Aus diesem ist daher nichts darüber zu entnehmen, wie jener Mythus aus-

sah, an den sie dachten. Aber daß es einen solchen gab und wie er etwa aussah, können wir aus Bērūnī entnehmen (vgl. den Wortlaut S. 217): danach brach dem Schöpfer beim Herannahen Ahrimans der Schweiß aus und aus diesem Schweiß entstand Gayōmard. Dieser Mythus ist, wie man sieht, mit der Auffassung des Großen Bundahišn nicht in Einklang zu bringen: hier wird Gayōmard aus Erde und Licht geschaffen und zwar vor dem Einbruch Ahrimans.

Wenn nun in Iran ein selbständiger Mythus nachweisbar ist, nach dem der Urmensch aus dem Schweiß des Schöpfers hervorging, so ist damit in etwas veränderter Form die Grundlage für den schönen Beweis der Übereinstimmung der iranischen Urmenschlegende mit dem Ymirmythus der Gylfaginning, den A. Christensen (l. c. 34ff.) geführt hat, aufs neue gesichert. Die Parallelität von Urmensch und Urrind, die Bildung der Welt aus dem Körper des Urmenschen, die Entstehung des ersten Menschenpaares aus zwei Bäumen, — diese Züge des altnordischen Mythus genügen schon, um den Zusammenhang mit dem iranischen Mythus zu erweisen. Wenn es allerdings dort heißt, daß Ymir, während er schläft, in Schweiß gerät und daß darauf ein Mann und ein Weib, die Ahnen der Reifriesen, unter seiner Schulter hervorgehn, so sind wir zwar — nach dem Vorhergehenden — berechtigt, ein iranisches Vorbild auch dafür zu postulieren, können es aber nicht mehr nachweisen: bei Bērūnī ist es der Urmensch selber, der aus dem Schweiß des Schöpfers hervorgeht — und aus dem Großen Bundahišn läßt sich, wie gezeigt, keinerlei Schluß auf die Form des zu postulierenden Mythus gewinnen. Darum ist auch der von Christensen l. c. 37f. mit großem Scharfsinn unternommene Versuch, mit Hilfe der Edda die Überlieferung im Großen Bundahišn zu interpretieren, nicht durchführbar. Wenn er dort referiert: „Ōhrmazd a produit une sueur sur le corps de Gayōmard, pendant qu'il dormait, et en a formé un jeune homme de quinze ans," so ist das bereits eine Deutung, nicht die einfache Wiedergabe der Worte des Bundahišn. Und wenn er dann fortfährt: „mais nous n'entendons plus parler de ce jeune homme: il disparaît complètement de la légende," um nun zu vermuten, daß der Jüngling auch hier ursprünglich wie im altnordischen Mythus der Ahnherr der Riesen gewesen sei, so erledigt sich dies durch den Hinweis auf das unzweideutige Wiedererscheinen dieses selben Jünglings an einer spätern Stelle des Großen Bundahišn, die allerdings in der Vulgata ausgefallen ist (vgl. S. 218 A.). Aber das berührt, wie gesagt, den Beweis für die Zusammengehörigkeit des Gayōmard- mit dem Ymirmythus in keiner Weise, sondern es präzisiert ihn nur; und so darf ich hoffen, daß die hier vorgetragene Lösung der Frage als befriedigend angenommen werden wird.

Zu S. 260 A. 1 (vgl. auch S. 298 Mitte und S. 304 A. 1): Das Verhältnis von philosophisch-begrifflicher Grundlage und mythischer Darstellung im System Manis habe ich seit Beendigung dieser Arbeit wesentlich präziser verstehen gelernt. Es läßt sich erweisen, daß Mani, unter vollständiger Verarbeitung des ihm bekannten orientalischen Mythenbestandes, mit seinem kosmogonischen Mythos die Beziehung der drei Grundbegriffe ψυχή, νοῦς und ὕλη, die er aus hellenistischer Tradition übernahm, symbolisch darstellen wollte. Den Beweis dafür und eine Analyse des Verhältnisses seiner ursprünglichen zu seiner an Zoroastrier und Christen gerichteten Verkündigung wird man in einer Arbeit über ‚Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems' finden, die im nächsten Bande der Vorträge der Bibliothek Warburg erscheinen soll.

Zu S. 263 A. 2: Zum Text des Liedes S. 265 teilte Prof. M. Lidzbarski mir auf die Veröffentlichung in der Orientalischen Literatur-Zeitung hin einige wertvolle Bemerkungen mit, die ich — mit Umschreibung der syrischen in hebräische Buchstaben — hier dankbar bekanntgeben möchte. Prof. Lidzbarski schreibt: „ארקרהין [in v. 2b] paßt nicht, man erwartet ארקרה [‚seine Ehre']. Die Endung ין ist vielleicht schon in der manichäischen Vorlage aus einem Satz- bzw. Verstrenner entstanden. תאגרת [in v. 3a] heißt wohl ‚marchandise'. Besser würde freilich אגרת ‚Brief', noch besser das graphisch fernstehende, ohne Vokalbuchstaben näherstehende איזגדות 'Botschaft' passen. Der Anfang des Verses ist durch den Anfang des vorhergehenden beeinflußt. במדינתהון [in v. 4b] ist in keiner Weise zu beanstanden."

Zu S. 282. Daß bereits Mani selber, wenn er zu Persern redete, den „Vater der Größe" Zurvān nannte, darauf führt zwingend ein sehr einfacher Schluß, den ich oben im Text noch nicht gezogen habe. Wenn es feststeht, daß Mani für den „Urmenschen" Ōhrmazd einsetzte, dann ergibt sich daraus natürlich, daß er Ōhrmazd nicht als den Urgott, sondern als dessen „Sohn" faßte. Der Urgott aber, den er damit implizit — wir haben zufällig keinen Beleg — über Ōhrmazd an die Spitze der Götterhierarchie setzte, kann kein anderer als Zurvān gewesen sein: denn einen andern über Ōhrmazd stehenden Urgott kennt die iranischen Religionsgeschichte nicht. Daraus ergibt sich weiter die wichtige Tatsache, daß die Form der iranischen Religion, mit der Mani vertraut war und mit der er sich auseinandersetzte, bzw. deren Sprache und Terminologie er sich anpaßte, wenn er den Persern predigte, keine andre war als die Zurvāntheologie, — was sich noch durch eine Reihe weiterer Gründe bestätigen läßt. Endlich folgt daraus ein fester chronologischer Stützpunkt für die bekanntlich sehr schwierige religionsgeschichtliche Datierung der Zurvāntheologie: sie muß in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts n. Chr., also zur Zeit des Überganges der iranischen Herrschaft von den Arsakiden an die Sasaniden, die allgemein herrschende Form der zoroastrischen Theologie gewesen sein. Denn wenn Mani sich ihrer Sprache im Šāβuhraγān, also in einem dem Großkönig gewidmeten Werke, anpaßte, so mußte sie zu dieser Zeit noch allgemein anerkannt sein. Man darf daher annehmen, daß sie erst seit der mit Āδurbāδ i Māraspandān — unter Chosrau II. (310—379) — einsetzenden Zeit der orthodoxen antihäretischen Reform in den Hintergrund gedrängt ist, wenn auch ihre Spuren noch, wie H. Junker gezeigt hat, im Mēnūγ i xraδ und, wie oben S. 223 A. 1 gezeigt ist, im Großen Bundahišn nachweisbar sind. Damit stimmt es zusammen, daß Theodor von Mopsuestia († 428), der oben S. 329 als Quelle der christlichen (syrischen und armenischen) Angaben über die Zurvāntheologie vermutet worden ist, nach dem Zitat bei Photius gerade diese Form der iranischen Theologie behandelt hat.

Damit ändert sich jedoch nichts an der im Text ausgeführten Tatsache, daß die Zurvānlehre auch den zentralasiatischen (soghdischen) Zoroastriern vertraut war: das folgt daraus, daß die zentralasiatischen Manichäer den Urgott teils mit dem persischen Namen *Zurvān*, teils mit dem soghdischen *Āzrua* bezeichnen, — wie schon vor und neben ihnen die soghdischen Buddhisten den letzteren Namen für den indischen Brahma einsetzten (vgl. S. 278). — Um diese Untersuchungen fördern zu können — und sie sind für das individuelle Verständnis des zentralasiatischen Manichäismus grundlegend —, müssen wir vor allem sämtliche unveröffentlichten Fragmente kennen lernen: von jedem einzelnen Fragment, das mit Sicherheit auf Mani zurückgeführt werden kann, darf man möglicherweise den urkundlichen Beweis für die Richtigkeit der Schlüsse erwarten, die ich in dieser Arbeit aus einem sehr wider meine Wünsche nur allzu begrenzten Material zu ziehen versucht habe.

Zu S. 293 (b 5) und S. 345 A. 5: Die siebente der „Jungfrauen", die dem Gesandten zur Seite stehn, heißt bei Theodor bar Kōnai *haimānūṯā* „Glauben". Dem entspricht in der persischen Liste des Fragmentes M 14 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 44) das bisher unerklärte Wort המודרנדריפת. Die Erklärung ist ganz einfach, es liegt ein für die manichäische Schrift — wie für die ihr verwandte Estrangelo — sehr naheliegender Schreibfehler vor: zu lesen ist המודרנדריפת *hamōdēndarīft* „Glaubensgenossenschaft". דרנד ist also nur verstümmelt aus דרנדר „gläubig", das zwar nicht in den persischen, aber umso häufiger in den türkischen Fragmenten in der Form *dintar* belegt ist.

REGISTER

(zor. = zoroastrich, man. = manichäisch)

Acta Archelai 251. 253. 256. 264, 4. 270—274. 302
Adam 227A. 237 man.; 244. 303. s. Lichtadam
Äonenlehre 206. 214,1. 218. 234. 322 vgl. Zurvān
Ahuna-vairya 219, 2. 221. 319
Alexander von Lykopolis 256. 257. 286. 304, 1
Alfaric, P. 286—288
almās 228 A.
Amahraspands (man.) s. Lichtelemente; christlich (= στοιχεῖα) 279
Andreas, F. C. 209, 5. 213, 2. 248, 3. 254, 3. 259, 274. 275, 1. 276. 278, 1. 283. 289,1. 290. 293—295. 351
Antwort s. Ruf
Astrologisches 218. 221, 2. 222—225. 235
Augustin 253. 257. 262. 273. 298, 1. 303, 1

Ball, C. J. 312
Bām 243. 248. vgl. Baumeister
bān rabbā 243, 2
Bang, W. 228A. 248, 3. 250. 252—255. 261. 262. 267,1. 272. 295
Basilides 285
Baur, F. C. 262. 273. 305
Bauer, W. 309—317. 324. 325. 327
Baumeister, großer (man.) 243. 245. s. Bām und *bān rabbā*
Bērūnī 217. 227. 233. 283, 6. 287. 351
Billerbeck s. Strack
Blochet 208. 214
Bote (man.) 243f. 245. 289. 302. s. Nēryōsang
Bousset W. 217, 1. 285, 3. 306. 318, 1
Buddhistisches 251, 1. 262. 278—280
Bultmann, R. 309—313. 315. 316. 318. 323—325. 330f. 336f.
Bundahišn, gr. 205, 207 bis 209. 213. 214. 236. s. Dāmdāδ-Nask
Burkitt, F. C. 264, 7. 285, 1.
Burney, C. F. 310—315. 318. 319. 324. 325. 327 bis 330. 339—341

Chinesischer Traktat (Traktat Pelliot) 244, 1. 261. 268. 272. 275. 280,1. 284 bis 286. 288
Christensen, A. 205. 207. 208. 209, 3. 211, 1. 214. 217, 1. 222A. 226,1. 230, 2. 233. 235. 254, 3. 279, 1. 351f.
Chuastuanift 243, 3. 250. 255. 261. 262. 267. 271. 289
Cumont, F. 210A. 212. 239. 240. 243. 245. 252. 254, 1. 262. 264. 266, 1. 282. 299, 1. 305, 2

Dalman, G. 326. 328
Dāmdāδ-Nask 209. 210. 236 s. Bundahišn
Daniel 7, 9—14: 337f.
Dēnkard 209. 229, 3. 231, 2. 238. 241, 3. 320
Dritter Gesandter s. Bote

Enōš, Enōštradition 306. 326—337
Epistula Fundamenti 288
Erstes Menschenpaar 210. 226. 234. 302. s. Mahryaγ
Eschatologisches 233. 242. 245. 269. 283. 284. 287. 306. 307. 322. 332—338
Exzerpte des Zāδsparm 208. 213. 214
Ezeshiel 318. 322. 331

Farrah s. Glorie
Faustus von Mileve 303, 2
Fihrist 204. 239, 1. 243, 2. 245. 251. 253. 253, 2. 262. 272. 282, 1. 284—288
Freiman, A. 226A. 229, 3. 230, 2
Fünfgott 254, 2

Gāhānbār 216
Gauthiot, R. 227A. 248, 3. 251, 1. 294
Gayōmard (Gaya marətan, Ǵēmurd) 205. 209,5. 211 bis 213. 215—239. 276 s. Urmensch
Ginzā 306. 328. 331—336
Glorie 230. 280,1. 285, 4. 318. 321
Goetze, A. 209. 213
Gressmann, H. 306. 1, 308, 1. 337
Güntert, H. 218. 219

Hamza al-Iṣfahānī 233—23
Hertel, J. 319, 1
Herzfeld, E. 229, 2. 287, 2
Hölscher, G. 324, 1
ḥokmā s. Sophia

Jesus (man.) 244. 248. 270. 282, 1. 303
Johannesevangelium 1, 1 bis 18: 311—318. 323 bis 332. 339—341. 12, 46: 328, 2
Johannes der Täufer 307. 325—327. 330—332. 336
jqārā s. Glorie
Junker, H. 205, 1. 218. 221 bis 225. 235, 1. 239, 1. 250, 4. 351

Kampers, F. 207
Kosmogonie, (zor.) 206. 214, 1. 216, 1. 234. 297—305. (man.) 242—244. 246. 249. 297—305
kušṭā 327

Lagarde, P. de 272, 3
Le Coq, A. v. 248. 251. 280, 1. 285, 4. 289
Lehmann, E. 213
Lichtadam (man.) 243. 303
Lichtäonen (man.) 243. 284. 285
Lichtelemente, fünf (man.) 243. 250. 252. 256. 274. 279
Lidzbarski, M. 264. 293. 306. 308. 315,2. 326. 327. 331 bis 335. 352
Logos 268—270. 315—318. 331. s. Ahuna-vairya, Mānsrspand, *mēmrā*, Ruf und Antwort, Wort, heiliges
Lohmeyer, E. 310,3. 318, 2. 338, 1

Mahryaγ und Mahryānaγ 226. 227. 229—234. 276
Mandäisches 277. 306 bis 310. 318. 326—328. 331 bis 337
Mani, Manichäisches 240 bis 305 passim
manōhmēδ 209, 5. 246—249. 257—260
Marquart, J. 216,2. 227 A. 294
Mānsrspand (*mąθra spənta*) 232. 319 s. Logos
mēmrā 315—318. 331 s. Logos
Metalle, kosmische 223. 228
Meyer, Ed. 211. 239. 308, 1
Mithra, altiranisch: 212. 272, 1. man.: 247. 282
Müller, F. W. K. 254. 284. 289, 1. 292—295
Mummu 319, 2

Namensübersetzung (man.) 277, 1. 281—283
Narēsaf s. Nēryōsang
Nasoräer 307, 2. 308
Nēryōsang 229. 245. 305, 2
Nöldeke, Th. 248. 335, 1
νοῦς 286. 304

oγlan 252—254
Oden Salomos 268, 1. 312
Ōhrmazd, zor.: 215. 217. 219—221. 229, 3. 230 bis 232. 238; man.: 249—252. 255—257. 259. 267. 274 bis 282 s. Urmensch

Paδvāxtaγ s. Ruf
Pallis, S. A. 308, 1. 327, 1

qut s. Glorie

Rāzī 263
Redenquelle Q 306. 328. 332. 336
Reitzenstein, R. 203—206. 208, 5. 210. 226, 1. 239, 4. 240. 242, 2. 245—247. 249. 251. 252, 1. 254, 2. 257 bis 260. 266—267. 269. 274,3. 276. 280, 1. 287—289. 306. 307. 320, 1. 321. 322. 328. 332. 336. 337
Ruf und Antwort (man.) 243. 251, 1. 263—270. 284

Šāβuhraγān 243, 2. 267, 1. 272, 1. 282—288. s. Turfanfragmente
Šahrastānī 233. 236—239. 275, 1
Salemann, C. 252. 261. 275. 278, 1. 286. 288
Schacht, J. 250, 6
Scheftelowitz, J. 210. 227. 241—243. 247, 1. 249. 251. 254—256. 280, 1. 283, 2
Schlaf (Genius) 215. 351 f.
Seele (man.) 243. 246—249. 252, 1. 255—260. 262. 271 bis 273. 300. 304. s. *manōhmēδ*, Urmensch
Siouffi, M. N. 335
Škīnā 263, 3. 316. 318.320
Sophia 315. 323. 330
Spandarmaδ, zor.: 229. man.: 247
Strack, H. L.-Billerbeck, P. 317—320. 328
Tedesco, P. 278
Theodor bar Kōnai 240 bis 305. 342—349 passim.
Troje, L. 207. 238,1. 240. 241. 244, 1. 255, 1. 258. 263. 274,3. 276, 1
Turfanfragmente: M 2: 245. 257. 258. 347; M 10: 259; M 98: 248; M 470: 243, 2. 245. 254; M 473a: 283; M 583: 245. 257. 258. 348; P: 277; S 9: 252. 261. 274. 275; T II D 173b[1]: 250. 251. 256. 266. 267; T II D 178: 249. 259, 1. 289 bis 295; T III 260: 240. 276; TM 327: 248. s. Chuastuanift, Šāβuhraγān

Urkönig 205—207. 233
Urmensch, zor.: 205—239 passim, 295—305; man.: 240—305 passim
Urrind 206. 212. 215—221. 234. 301

Vater der Größe (man.) 243. 277
„Verstandeswelt" 284 bis 286, s. νοῦς
Vohu Manah 210A. 324,1

Weber, M. 296, 1
Wellhausen, J. 311
Wesendonk, O. G. v. 206, 1. 209, 4. 211, 1. 241, 2. 243, 1. 300, 1
Wohnung s. Škīnā
Wort, heiliges 268—270. 319, s. Logos

xraδēšahr s. „Verstandeswelt"
Xrōštaγ s. Ruf
xvarənah s. Glorie

Zarathustra, Zoroastrisches 210—213. 220, 1. 226, 1. 238. 241. 247. 269. 275 bis 283. 287. 295—305. 319, 1
zēn 252. 253
Zimmern, H. 308
Zurvān, zor.: 222. 223, 1. 238. 275, 1. 320; man.: 274. 276—282; buddhistisch 278